

İKİNCİ ANALİTİKLER



el-Burhan, Kitabü's-Şifa

İBN SİNÂ

felsefe
vut
.com

İkinci Analitikler

İBNİ SİNA

El-Burhan, Kitabü-ş Şifa



İçindekiler

BİRİNCİ MAKALE.....	1
BURHÂN SANATININ AMACI	1
BURHÂN KİTABININ MERTEBESİ	1
HER ZİHİNSEL ÖĞRETİM VE ÖĞRENİM ÖNCEKİ BİR BİLGİYLE GERÇEKLEŞİR	3
KIYASLARIN İLKELERİNİN GENEL OLARAK SAYIMI.....	5
SORULAR VE BUNLARLA İLGİLİ ŞEYLER; İLİMLERİN İLKELERİNİN VE ORTA TERİM SINIFLARININ AÇIKLANMASI.....	7
BİLİNERLERDEN BİLİNMEYENLERE ULAŞILMASININ NİTELİĞİ.....	9
MUTLAK BURHÂN VE ONUN BİRİSİ NİÇİN BURHÂN!' VE DİĞERİ DELİL ADI VERİLEN VARLIK BURHÂNÎ OLMAK ÜZERE İKİ KISMI.....	11
SEBEBİ OLAN HER ŞEYİN SEBEBİ BAKIMINDAN KESİN BİLGİSİ VE BU BİLGİLERDEN OLUŞAN BURHANLARIN TERİMLERİ ARASINDAKİ NİSPETLER (İLİŞKİLER)	14
KONUSUNDA YÜKLEMİNİN HERHANGİ BİR SEBEBİ BULUNMAYAN ÖNCÜLÜN BİLİNME NİTELİĞİ, TÜMEVARIM VE TÜMEVARIMIN GEREĞİ, TECRÜBE VE TECRÜBENİN GEREĞİ	17
DAHA GENELİN, DAHA ÖZELİN ALTINDAKİNİ SONUÇ VERMESİNDE DAHA ÖZELİN İLLET OLUŞUNUN NİTELİĞİ; CİNSLER İLE MADDELER VE SURETLER İLE FASILLAR ARASINDAKİ FARKLAR.....	19
BURHÂN ÖNCÜLLERİNİN, ÖNCE OLUŞLARI, İLLET OLUŞLARI VE DİĞER ŞARTLARI YÖNÜNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	22
BURHÂNIN İLKESİ	24
İKİNCİ MAKALE	27
BURHÂNIN İLKELERİNİ, BU İLKELERİN TÜMELLİĞİNİ VE ZORUNLULUĞUNU BİLMEK.....	27
BURHÂNDA ŞART KOŞULAN ZATİ YÜKLEMLER	30
BURHÂNÎ ÖNCÜLLERİN TÜMEL OLUŞU, EVVELÎ'NİN (İLKSEL) ANLAMI VE 'ZÂTÎ' HAKKINDA YAPILAN AÇIKLAMANIN TAMAMLANMASI.....	35
TÜMEL VE İLKSELİ VERMEDİĞİMİZİ SANDIĞIMIZ HALDE ONLARI NASIL VERİRİZ	38
BURHANLARIN ÖNCÜLLERİNİN ZORUNLU VE İLİŞKİLİ OLUŞUNUN İNCELENMESİ	40
İLİMLERİN KONULARI, İLKELERİ, MESELELERİ; İLİMLERİN İLKELERİNİN VE MESELELERİNİN YÜKLEM OLAN TANIMLARDAKİ BİRLİKTELİĞİ	42
İLİMLERİN FARKLILIĞI VE ORTAKLIĞININ AYRINTILI OLARAK İNCELENMESİ	45

BURHÂNIN, BİR İLİMDEN DİĞER İLME NAKLİ VE TÜMELLERİN ALTINDAKİ TİKELLERİ İÇERMESİ VE AYNI ŞEKİLDE TANIMI İÇERMESİ.....	47
BURHÂNÎ VE CEDELÎ ÖNCÜLLERİN, SONUÇLARLA İLİŞKİSİNİN VE BU İKİ İLMİN İLLET VE VARLIĞI VERMEKTE NASIL FARKLILAŞTIKLARININ İNCELENMESİ.....	49
İLİMLERİN İLKELERİ HAKKINDA BURHÂNLAR (KESİN KANITLAR) GETİRİLEMEYECEĞİ	53
ÜÇÜNCÜ MAKALE	55
İLİŞKİLİ VE İLİŞKİSİZ İLKELER VE MESELELER VE BUNLARIN İLİMLERDE NASIL GERÇEKLEŞTİĞİ	55
MATEMATİK İLİMLER VE MATEMATİK OLMAYAN İLİMLERİN CEDELİN FARKLILIĞI; MATEMATİK İLİMLERİN YANLIŞTAN UZAK OLUŞU, DİĞER İLİMLERİN YANLIŞTAN UZAK OLMAMASI; ANALİZ VE SENTEZ HAKKINDA SÖYLENENLERİN AÇIKLANMASI	58
NİÇİN (İLLET) VE VARLIK BURHANININ, BUNLARIN TERİMLERDE ORTAKLIK VE AYRILIĞININ, BUNLARIN BİR İLİMDEN VE İKİ İLİMDEN FARKLILIKLARININ AÇIKLANMASINA YENİDEN BAŞLAMA.....	60
KIYAS ŞEKİLLERİNİN BİR KISMININ DİĞERLERİNDEN ÜSTÜNLÜĞÜ; YANILTICI KIYASININ ŞEKİLLERDE NASIL GERÇEKLEŞTİĞİ.....	63
NEFSİN MAKULLERDE DUYUDAN NASIL YARARLANDIĞI; TEKİL ANLAMLAR VE BUNLARIN NASIL KAZANILDIĞI; TEKİL ANLAMLARDAN OLUŞAN İLK BİLEŞİM VE KIYASLARIN ANALİZİNİN BU İLK BİLEŞİME NASIL ULAŞTIĞI	67
KIYASLARIN PARÇALARININ, OLUMLU VE OLUMSUZ ÖNERMENİN ORTA TERİMLERİNİN SONLU OLDUĞUNA DAİR İLK TALİM'DE SÖYLENENİN ANLATILMASI.....	69
TÜMEL, OLUMLU VE DÜZ BURHÂNIN HEPSİ, MUKABİLİNDEN DAHA ÜSTÜNDÜR.....	73
İLİMLERİN İLKELER VE KONULARDAKİ FARKLILIĞI VE BİRLİĞİNİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	76
BİLGİ VE ZAN; BU İKİSİNİN ORTAKLIĞI VE FARKLILIĞI; ZİHİN, ANLAMA, SEZGİ, ZEKA, SANAT VE HİKMETİN ANLAMI	79
DÖRDÜNCÜ MAKALE	81
TALEP EDİLENLER VE TALEPLE BİLİNERLER EŞİTTİR	81
TANIM, BURHÂN VE BÖLMEYLE (KISME) ELDE EDİLMEZ	85
TANIMIN BÖLME VE TÜMEVARIMLA DA ELDE EDİLEMEYECEĞİ; BU MESELELERDEKİ AÇIKLAMALARIN GÜÇLENDİRİLMESİ; BAZI BURHANLARIN TANIMLARLA İLİŞKİSİ; BAZI BURHANLARIN TANIMLARA DİKKAT ÇEKMESİ.....	88

TANIMIN PARÇALARI İLE BAZI BURHANLARIN PARÇALARININ ORTAKLIĞI; TANIMLARIN ARACILIĞI İLE İLLET SINIFLARININ ARACILIĞINDAKİ DURUMUN (TANIMLARIN ORTA TERİM OLUŞUYLA İLLET SINIFLARININ ORTA TERİM OLUŞUNUN) NİTELİĞİ.....	92
TANIM İLE BURHÂN ARASINDAKİ ORTAKLIĞA DAİR BİLGİNİN TAMAMLANMASI İÇİN İLLET SINIFLARININ TANIMLARA VE BURHÂNLARA GİRMESİNİN AYRINTISI	95
TANIMIN SENTEZ YOLUYLA ELDE EDİLECEĞİNE İŞARET	98
BÖLME YOLU DA TANIMLAMADA YARARLIDIR; BÖLME YOLUNUN TANIMLAMADA YARAR SAĞLAMA NİTELİĞİ;	

SENTEZ YOLUNUN AYRINTISI VE SENTEZ YOLUNDA NADİREN ORTAK İSMİN YANILTMASINA DÜŞÜLMESİ.	101
BÜTÜNÜN PARÇALARA BÖLÜNMESİNDEN YARARLANMA; (BİRBİRİNE) DÖNÜŞMÜŞ OLAN VE OLMAYAN İLLETLERİN ORTA TERİM OLUŞU HAKKINDAKİ AÇIKLAMALARIN TAMAMLANMASI VE BUNLARDAKİ DURUMUN TAHKİKİ	103
İLK MUALLİMİN (ARİSTOTELES'İN) İLLETLERİN ARACILIĞI (ORTA TERİM OLUŞU) HAKKINDA SÖYLEDİKLERİNİN TAHKİKİ VE ONUN BU MESELEDEKİ GÖRÜŞÜNÜN (BURADA YAPILAN) AÇIKLAMAYLA PARALELLİĞİ.....	106
BURHÂN HAKKINDAKİ SÖZÜN SONUCU	107

BİRİNCİ MAKALE

BİRİNCİ FASIL

BURHÂN SANATININ AMACI

(Düşünceyle) kazanılan bilgi ile düşünsel bir çaba olmaksızın meydana gelen bilgi, birincisi tasdik ve ikincisi tasavvur olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Düşünceyle kazanılan tasdik bizde bir kıyasla meydana gelirken, düşünceyle kazanılan tasavvur bizde bir tanımla meydana gelmektedir. Tasdikin bir kısım mertebeleri vardır, (a) Bir kısım tasdikler kesin (yakını) olup onunla birlikte ya bilfiil ya da fiile yakın bilkuvveyle ikinci inanca inanılır. Bu ikinci inanç ise şudur: Tasdik edilen şey hakkındaki inancın ortadan kalkması mümkün olmadığında tasdik edilen şeyin bulunduğu durumda olmaması imkânsızdır/ (b) Bir kısım tasdikler ise kesine benzerdir. Bu tasdikte ya tek bir inanca inanılır ve zikrettiğimiz ikinci inanca gerek bilfiil gerekse de fiile yakın bilkuvveyle inanılmayıp aksine ikinci inanca dikkat çekilecek olsa birinci tasdikin sağlamlığı ortadan kalkar; ya da ikinci inanca inanılsa bile bu inanç ortadan kalkabilir, fakat birinci inanç yerleşiktir ve onunla birlikte bilfiil onun çelişliğinin mümkün olduğuna inanılmaz, (c) Bunlardan başka bir kısım tasdikler ise iknâ ve zannîdir. Bu tasdik, birinci inanca inanılması ve onunla birlikte ya bilfiil ya da fiile yakın bilkuvveyle birinci inancın çelişliğinin mümkün olduğu şeklinde ikinci bir inanca inanılmasıdır. Eğer bu ikinci inanca inanılmıyorsa bunun nedeni zihnin ona değinmemesidir. Oysa gerçekte o şey zannîdir. İşte kıyasların da (tasdiklerde olduğu gibi) mertebeleri vardır, (a) Bir kısım kıyaslar kesin sonuç verir. Bunlar burhânî (apodeiktik) kıyaslardır, (b) Bir kısım kıyaslar kesine benzer sonuç verir. Bunlar ya cedelî (dîyalektik) kıyaslardır ya da sofistik ve mugalatalı kıyaslardır, (c) Bir kısım kıyaslar ise ikna ederek galip zan oluşturur. Bunlar hatabî (retorik) kıyaslardır. Şiirsel kıyas ise herhangi bir tasdik oluşturmaz, fakat nefsi güzel ve çirkin şeylere öykünmek suretiyle kapanma ve açılmaya doğru hareket ettiren bir tahayyül oluşturur.

Yine (düşünceyle) kazanılan tasavvurun da mertebeleri vardır, (a) Bunların bir kısmı bir şeyin, toplamı ona özgü olan yahut onu ve başkasını kuşatan arazî anlamlarla tasavvurudur, (b) Bir kısım tasavvurlar, bir şeyin, yalnızca ona özgü olan veya onu ve başkasını kuşatan zâtî anlamlarla tasavvurudur. Yalnızca ona özgü zatilerle tasavvur, ya o şeyin varlığının hakikatini tam olarak kuşatır ve böylece onun zati anlamlarından hiçbirisi dışarıda kalmadığı için o şeyin (dış dünyada) varolan suretine paralel akli bir suret olur; ya da onun hakikatinin tamamım değil bir kısmım içerir. Aynı şekilde bir şeyin ayrıştırılması ve tarifinde kullanılan ayrıntılı söz de (el-kavlu'l-mufasssal) böyledir. Bazen ayrıntılı sözün tarif edileni ayrıştırması, onun dışındakilerin tamamından değil bir kısmından olur. Bu durumda eğer ayrıştırma arazî niteliklerle olursa eksik resim (betim) olur; zâtîlerle olursa eksik tanım olur. Bazen de ayrıntılı söz, o şeyi kendisi dışındakilerin bir kısmından değil tamamından ayrıştırır. Bu durumda ayrıştırma arazîlerle yapılırsa -özellikle de ayrıntılı sözdeki cins, yakın cins olursa- tam resim (betim) olur; şayet ayrıştırma zâtîlerle yapılırsa zahirci mantıkçılara göre tam tanım olur; fakat muhakkik mantıkçılara göre tarif, hiçbirisi dışarıda kalmayacak şekilde bütün zâtîleri içerirse tam tanım olur ve eğer her hangi bir zâtî dışarıda kalırsa tam tanım olmaz. Tanımın amacı, ayrıştırmanın yalnızca zâtîlerle olması değildir. Mesela "insan, düşünen ve ölümlü cisimdir" sözümüz, her ne kadar zatilerle ayrıştırırsa da, tam tanım değildir. Çünkü bu söz, orta

cinslerin fasıllarıyla kusurlu hale gelmiştir. Aynı şekilde orta cinslerin fasıllarını kuşatsa, başkasının ortaklığı olmaksızın yalnızca şeyin kendisin çok faslı olsa ve bunlardan her hangi biri ayrıştırmada olsa bile o fasıl tek başına tanımın tam olması için yeterli değildir, aksine gerçek tanım olması için onların tamamının zikredilmesi gerekir. Bundan dolayı tanımın resmi şu söylenen değildir: "Bizzat talep edileni (matlup) ayrıştıran özet sözdür". Aksine tanımın resmi İlk Muallimin (Aristoteles'in) Kitabı'l-Cedel'deki (Topika) şu sözüdür: "'Tanım, mahiyete delalet eden sözdür". İlk Muallim, mahiyetle bir şeyi o şey yapan ve zatının tam olarak meydana gelmesini sağlayan hakikatin tamamını kastetmektedir.

İşte bu kitap (Kitabu'l--Burhân), bir kıyasın terimleri kabul edildiğinde o kıyasın kesin sonuç verdiği -ki bu, burhânî kıyastır- maddeler ile bir tanımın parçaları yapıldığında tanımın tam tasavvur gerçekleştirdiği maddeleri verir.

Tasavvur, tasdikın bir tür ilkesi kabul edilebilir. Çünkü tasdik edilen her şey, tasavvur edilmektedir. Fakat tasavvur edilen her şey, tasdik ediliyor değildir. Zira tekil lafızların ve bileşimi tam bir söz (el-kavlu'l-câzim) olmayan bileşik lafızların anlamlarının tamamı tasavvur edilmekte ama tasdik edilmemektedir. Bunun aksine tam sözler, hem tasavvur hem de tasdik edilir. Fakat bu iki yönden gerçekleşir. Tam sözlerin tasavvur edilmeleri, onların anlamlarının zihinde (nefiste) varolması yönündendir. Mesela "insan canlıdır" sözümüz gibi. Tasdik edilmiş olmalarının nedenine gelince tam sözlerin anlamları, bir şeyin kendindeki durumuna izafe edilmiştir: O şey tasavvur (bildiği gibidir. Yani o şeyin iki terimi arasında gerçekleştirilen nispetten akli bir sureti meydana geldiği gibi onun iki teriminin gerçekte varlıktaki durumu da böyledir.

Hal böyle olunca bir şeyi bir yönden tasdik, tasavvurun tamam olması gibidir ve tasdikte yararı olmayan diğer tasavvur sınıfları, ilimlerde kullanılmamaktadır, ilimlerde yalnızca tasdikte yararı bulunan tasavvurlar talep edilmektedir. Bu böyle olunca bu kitap söz konusu anlamdan dolayı Burhân Kitabı adını alarak tanıma değil de kıyasa nispet edilebilmiştir/ Gerçekte ise o, hem Burhân hem tanım kitabıdır.

Bu kitabın amacım, kesin tasdiki ve hakiki tasavvuru gerçekleştiren yolları vermek olarak tespit ettiğimize göre, kitabın yararı da açıklık kazanmaktadır. Bu yarar ise kesin bilgilere ve bize yarar sağlayan hatta bu aleti yani Mantiğı kullanmaya ve hem teorik hem de pratik ilimleri o aletin ölçüleriyle değerlendirmeye başladığımızda bizim için zorunlu olan hakiki tasavvurlara ulaşmaktır.

İKİNCİ FASIL

BURHÂN KİTABININ MERTEBESİ

Daha önceki sanatların (Giriş, Kategoriler, İbare ve Kıyas sanatlarının) çoğu doğal bir tertiple sıralanıyordu/ Yalınları (basitleri) inceleyen sanatın hakkı, bileşikleri inceleyen sanattan öne alınmasıdır; ilk tam bileşimi (terkîb) inceleyen sanatın hakkı, kıyası inceleyen sanattan öne alınmasıdır; mutlak kıyası inceleyen sanatın hakkı, özel kıyasları inceleyen sanattan öne alınmasıdır. Hâlbuki şu anda intikal ettiğimiz sanatların (Burhân, Cedel, Hitabet ve Şiir sanatlarının) birbirinin önüne alınması mümkün olup tertip ve vaz'lara zorunlu bir ihtiyaç yoktur. Fakat en muhtemeli, İlk Muallimin (Aristoteles'in) burhan (kesin kanıt) hakkındaki bu sanatı diğer sanatların önüne koymuş olmasıdır. Çünkü daha önceki bütün sanatlarda ve bizzat kıyastaki en üstün amaç, doğru (hak) ve kesini elde etmektir. Bu amacı veren ise diğer sanatlar (Cedel, Hitabet ve Şiir) değil bu sanattır. Her şeyde en uygun olan, daha önemlinin öne alınması ve fazlalıklardan önce zorunlu olanla meşgul olunmasıdır. Diğer sanatların verdikleri ise sanki insanlar arasında ortak toplumsal (medenî) durumlarda bir kısırımdan yararlanılan şeylerden olup, sakınılmak amacıyla kötünün öğrenilmesi yoluyla öğrenilenler dışında, bireysel yetkinliklerin kazanıldığı şeylerden değildir. Bireysel yetkinlik ise toplumsal yetkinlikten önce gelir. Çünkü diğer sanatlarda öğrenilen şeylerin bir kısmı sakınılmak için, bir kısmı hakkı kabule yanaşmayıp inatçılık yapan kimseye karşı kendini eğitmek veya onunla mücadele etmek için ve bir kısmı da halkın zannettiği ve tahayyül ettiği şeyleri kullanarak onları yararlı şeylere yönlendirmede onlarla iletişim kurabilmek için öğrenilir. Bütün bunlar ise kısımların tamamlanması için ifade edilmesi gerekli şeylerdendir.

Ancak insanlardan (mantıkçılardan) biri cedeli öğreten sanatın bu sanatın önüne alınmasının daha doğru olduğunu düşünmüştür. Onun bu görüşü büsbütün yadırganmış ve tamamıyla reddedilmiştir. Oysa bu adam bütün bu yadırganma ve reddi hak etmemektedir. Zira ertelemek için geniş vakit bulan ve bol zamana sahip olan kişinin bu yolu izlemesi bir yönden daha güzeldir.

Bununla birlikte birinci yol, bir yönden daha güzeldir. Birincisi zaman kaybından endişelenme ve tercihin güzelliği bakımından, İkincisi ise derece derece öğrenmenin güzelliğini tercih bakımından daha güzeldir. Çünkü cedelin esası, kıyas ve tümevarıma dayalıdır. Bunlardan her birinin de burhanı (apodeiktik) olanı ve burhânî olmayanı vardır. İlk burhânî kıyaslar ilerde öğreneneğin gibi duyulur, tecrübî ve evveli (ilksel) öncüllerden veya kıyası evveli olan öncüllerden oluşan kıyaslardır. Burhânî tümevarımlar, fertleri tam olarak zikredilen tümevarımlardır. Cedelî kıyas, meşhur öncellerden oluşan kıyastır. Cedelî tümevarımlar ise görünüşte tam olan veya tam olduğu ileri sürülen tümevarımlardır. Bütün duyulur, tecrübî veya evveli (ilksel) öncüller, meşhurdur veya meşhur hükmündedir, fakat bunun aksi alınamaz (yani bütün meşhur öncüller, duyulur, tecrübî veya evvelidir denemez). Her gerçek tümevarım aynı zamanda görünüşte tümevarımdır, fakat bunun aksi alınamaz (yani her görünüşte tümevarım, gerçek tümevarımdır denemez). Cedeelde söylenilen her şey, burhândan uzak değildir, aksine pek çok burhânî madde, cedeelde zikredilmektedir, ancak cedeelde bunlar, bir orta terimle veya bir orta terimsiz doğru olmaları bakımından değil, meşhur olmaları bakımından dikkate alınmaktadır. Eğer bunlar, doğru olmaları bakımından dikkate alınsalar doğru olmayan meşhur öncüller kabul edilmez. Şu halde birincil cedelî (diyalektik) madde, birincil burhânî maddeden daha geneldir. Evet burhân, meşhur olmayan öncüllere de ayrılmaktadır, fakat o maddeler (yani meşhur olmayan o öncüller), burhânın birincil maddeleri değildir. Bununla birlikte cedel aslında o burhânî maddeler arasındaki nispeti kullanmayı reddetmez; cedelin söz konusu nispeti kullanmamasının nedeni onu bilmenin imkânı bulunmamasıdır. O terimler arasındaki nispet cedeelde kullanılmaktadır, fakat terimlerin kendisi bazen cedeelde ihmal edilmektedir. Mantıkta ise terimler değil terimler arasındaki nispetler verilir. Öyleyse ikincil maddeler de mantık bakımından cedel sanatının öğretiminde verilen şeylerdendir.

Durum böyle olunca cedelin maddesi ile cedel kanununun öğretiminde verilen nispetlerin -ki bunlar farklı iki şeydir-burhânların ilk maddelerineve burhân kanununun öğretimindeki maddelerin terimlerine verilen nispetlere -ki bunlar iki farklı şeydir- nispeti, mutlak kıyasın suretinin, burhânî kıyasa olan nispeti gibidir. Bu nispet (ilişki), kıyasın öne alınmasının saiklerinden biri olduğu gibi onlar da cedel kitabının öne alınmasının saiklerinden biridir. Ancak o ikisi arasında bundan sonra fark vardır. Çünkü genel olan bazen bir şeyi var kılar (kurar) bazen de ilişir. Mutlak kıyasın burhânî kıyasa nispeti, var kılan (kurucu) şeyin nispeti gibidir. Meşhurun, orta terimsiz doğruya nispeti ise var kılanın nispeti gibi değildir. Bundan dolayı insan orta terimsiz doğruya orta terimsiz doğru olması açısından baktığında ve onun meşhurluğunu dikkate almayıp sözgelişi meşhur olmadığını ve çirkin olduğunu varsaydığında bu, onun tasdikine herhangi bir zarar vermez. Oysa burhânî kıyastan, mutlak kıyas tanımının çıkarılması, burhânî kıyasa zarar verir hatta böyle bir durumda burhânî kıyas imkânsızlaşır. Fakat her ne kadar böyle olsa da, daha genel olanla başlamak ve sonra derece derece daha özele inerek onunla daha genelde ona ortak olanlar arasındaki ayrımı öğrenmek, daha genel var kılan olmasa bile, yararlı bir iştir.

İşte burhânî meleke, bu surette meydana gelmektedir. Çünkü önce cedelin farkına varılmakta, sonra burhana geçilmektedir. Yine bilinmeyen şeyler talep edildiğinde çoğu durumda bunlara ulaşmak, önce alıştırmaya yoluyla cedelî kıyasların sayılması, ardından onlardan burhânî kıyasın çıkarılmasıyla gerçekleşmektedir. Bu, cedel sanatında öğreneneğin bir şeydir.

Hitabet (retorik) ve şiir (poetik) sanatına gelince bunlar, tümel-kuramsal (nazarî) şeylerde yarar sağlamaktan uzaktırlar. Çünkü bunların konusu, tikel şeylerdir ve tümel şeylere taşınacak olsalar tümel şeyler, karanlığa boğulur. Mugalata ise her ne kadar zaman bakımından burhândan önce olmakta cedelle ortak olsa da, onun önceliği yararlılığın değil zararlılığın incelemesi gibidir. Oysa cedelin burhândan önce olması, yararlılığın öne geçmesidir. Mugalata hiçbir şekilde yararlı değildir ve ne de onun maddesi, burhânın maddesiyle herhangi bir ortaklığa sahiptir. Hatta ne mugalatanın maddesi, burhânın maddesine yüklenir ne onun sureti, burhânın suretine yüklenir ve ne de bunun aksi olur. Hitabet de zaman bakımından burhândan öncedir. Dolayısıyla hitabet, ya cedele benzerdir ve cedelin hükmünü alır ya da mugalata hükmündedir. Zaman bakımından öncelik maksat değildir, bilakis bir ortaklıkla birlikte olan yararlı önceliktir.

HER ZİHİNSEL ÖĞRETİM VE ÖĞRENİM ÖNCEKİ BİR BİLGİYLE GERÇEKLEŞİR

Öğretim ve öğrenimin bir kısmı, marangozluk ve boyacılık gibi zanaatsaldır ve ancak o zanaatın fiillerini devamlı yapmakla meydana gelir. Bir kısmı, aşılamayla olur (telkinidir). Mesela bir şiiri veya bir dili aşılama gibi ki bu, -bir meleke olarak meydana gelmesi için- o sesleri ve lafızları devamlı telaffuzla gerçekleşir. Bir kısmı, eğitseldir (tedibi) ve ancak öğrenenle (toplanarak) danışıldı gerçekleşir. Bir kısmı, taklitle olur (taklidi). Bu, insanın herhangi bir görüşe inanmaya yakınlık duymasıdır ve öğrencide hocaya güvenmesi yönünden gerçekleşir. Bir kısmı, uyarmayla olur (tenbihi). Mesela mıknaatısın demiri çektiğini bilen fakat o anda bundan habersiz olan ve demiri çektiğini gördüğü halde farkına varmayıp şaşırarak kimseye "işte bu, senin bildiğin mıknaatıstır" denir. Böylece o kimse, durumun farkına varır ve şaşkınlığı gider. Ya da kendiliğinden açık evveli (ilksel) önermeleri işitip de ifadedeki veya zihnindeki bir eksiklikten dolayı kavramayan kişiye söz konusu önermeler yeniden anlatılır. Öğretim ve öğrenimin, başka sınıfları da vardır. Fakat (yukarıda sayılanlar da dahil) bunların hiçbirisi de zihinsel veya düşünsel değildir. Çünkü zihinsel ve düşünsel, işitilen veya düşünülen bir sözle elde edilen ve daha önce bulunmayan bir inanç ya da düşünce veya daha önce bulunmayan bir tasavvur oluşturabilen şeydir. Zihinsel öğretim ve öğrenim, iki insan arasında olabileceği gibi iki farklı yönden bir insan ile kendisi arasında da olabilir. Böyle bir insan, mesela kıyastaki orta terimi sezmesi yönünden öğreten olurken kıyastan sonucu çıkarması yönünden öğrenen olur. Öğretim ve öğrenim zat bakımından bir ama itibar bakımından ikidirler. Çünkü tek bir şey -ki bu, bir bilinmeyi bir bilinenle elde etmeye doğru yönelmektir-, gerçekleştiği şeye kıyasla öğrenim adını alırken kaynaklandığı şeye yanı fail illete kıyasla öğretim adını almaktadır. Tıpkı hareket ettirme ve hareket etme gibi.

Her türlü zihinsel ve düşünsel öğretim ve öğrenim, daha önce varolan bir bilgiyle gerçekleşir. Çünkü öğretim ve öğrenimle gerçekleşen tasdik ve tasavvur, daha önceki işitilen veya düşünülen bir sözden sonra olurlar. Bu sözün önce biliniyor olması gerekir. Fakat rastgele değil talep edilen şeye dair bilfiil değilse bile bilkuvve bir bilgi olması yönünden biliniyor olmalıdır.

Tasdike gelince ondan önce üç bilinenin olması gerekir. Birincisi talep edilenin (matlup) henüz tasdik edilmemiş tasavvurudur. İkincisi, mertebe bakımından tasdikten önce gelen sözün tasavvurudur. Üçüncüsü ise mertebe bakımından tasdikten önce gelen sözün tasdikidir. Bu üç bilineni, talep edilenin tasdiki izler. Tasdikten mertebe bakımından önce gelen söz, ister kıyas ister tümevarım ister analogi ister büyük öncülü gizli bir kıyas (damîr) isterse de başka bir şey yapılınsın bir öncülün veya öncüllerin olması gerekir. Bilgi, bu öncüllerden iki yönden meydana gelir: Birincisi tasavvur ve İkincisi tasdik yönünden. Böylece daha önce bulunmayan bir tasdik elde edilir.

Tasavvura gelince ondan önce sadece tanımın veya resmin parçalarının bulunması gerekir. Pratik (ameli) sanatlarda da öğretim ve öğrenime daha önceki bir bilgiyle ulaşılmaktadır. Nitekim marangozluğu öğrenen kimsenin, ilk önce odunun ve keserin ne olduğunu, odunun keserle yontulabilir, testereyle doğranabilir, matkapla delinebilir vb. olduğunu bilmesi gerekir.

Bil ki: "Her öğretim ve öğrenim, zihinseldir" denildiğinde 'zihinseldir' sözüyle öğrenilen şeyin duyusalardan (hissiden) ayrılmasının kastedildiğini sanmışlar ve şöyle demişlerdir: "Daha önceki bir bilgiyle duyusal olan da öğrenilebilir; nitekim bir şeyi duyuyula kavrayan sonra unutan kimse onu öğrenmeyi ister ve öğrenir. Bu ikinci öğrenme isteği, daha önceki bir bilgiden sonradır." Bu (açıklama), beni çok fazla şaşırtmıyor. Çünkü öyle görünüyor ki öğretme ve öğrenme, duyuyula elde edilen şeye söylenmemektedir. Şayet bir insan, başka bir insana duyusuna ilişkin bir şeyi gösterse ona daha önce bilgisine sahip olmadığı duyulur bir şeyin idrakini vermiş olur. Fakat bununla ötekine yaptığı o etkiden ötürü "ona bir şey öğretti" denilmeyeceği gibi, bu etkiye maruz kalan ötekine "bir şey öğrendi" denmez. Ancak gösterdiği şeyi, onda bir sanat melekesi meydana getirmek için göstermesi durumu bundan istisnadır. Bu da ona gösterdiği şey, bir eylemin yapısal özelliği olduğu zamandır. Bu ise söz konusu kişinin o şeyi duyulur olması bakımından idrak eden (algılayan) oluşu yönünden farklı bir ihsardır. En uygunu, bunun da öğretim ve öğrenim değil tanıma ve tanıma (tarif ve taarrüf) olması ve tikelleri idrakin bilgi değil marifet olmasıdır.

Bundan sonra onların "her zihinsel öğretim ve öğrenim, daha önceki bir bilgiyle olur" sözlerinin amacı herhangi bir öncelik demek değil, aksine öğretim ve öğrenimde yararlı olan ve tıpkı illetin malulle birlikte meydana gelmesi gibi bu öğrenimde varlık kazanan bir önceliktir. Halbuki birinci duyumsama (ihlas) ne ikinci duyumsamaya götüren bir şeydir ve ne de ikinci duyumsamaya götüren sebebin bir parçası olup İkinciye yarar sağlayan ve onunla birlikte varolan bir şeydir. Eğer

bu sözün, bu yoruma göre doğru gibi olduğu amaçlamışa öğretim ve öğrenimin yerine tanıtmaya ve tanımayı (tarif ve taarrüf) koymak gerekir ya da öğretim ve öğrenimden bu kitaplarda uzlaşılmamış olan anlamı hatta tanıtmaya ve tanımadan anlaşılan anlamı anlamak gerekir. Bunda da (yani öğretim ve öğrenim terimlerine farklı bir anlam yüklemekte de) herhangi bir tartışma olamaz.

Bir grup düşünür şöyle demiştir: "'Her öğretim ve öğrenim zihinseldir' diyenin sözü, 'her öğretim ve öğrenim düşünseldir' diyen kimsenin sözü kadar doğru değildir. Çünkü ikinci sözün sahibi, düşünsel (fıkri) sözle duyusal (hissi) dışarıda bırakmaktadır". Bu açıklamayı yapanlar da öncekilerin düştüğü hataya düşmüşler ve ilaveten başka bir hata daha yapmışlardır. O da şudur: Zihinsel, zihinle kazanılandır, zihin ise duyudan farklıdır; şu halde zihinsel, duyuya kazanılandan ayırt etmeye ne gerek var! Bana göre zihinsel, düşünselden daha uygundur. Çünkü zihinsel, düşünselden, sezgiselden (hadsî) ve anlamaya dayalı olandan (fehmi) daha geneldir. Düşünsel, bir tür taleple olan demektir. Dolayısıyla düşünselde talep edilen bir şey olur ve nefis, kıyasın yapılmasında zikredildiği şekilde orta terimi talebe doğru hareket eder. Nefis, orta terimi buluncaya kadar birbiriyle ilişkili şeylere uğramaya devam eder. Sezgisel ise talep edilen şey zihne görüldüğünde orta terimin herhangi bir talep olmaksızın zihinde canlanmasıdır. Bu çoğunlukla gerçekleşir. Yahut iki öncülün biri, zihne görünür ve görünen bu öncüle ya küçük ya da büyük terim bir anda eklenir, böylece herhangi bir fikir ve talep olmaksızın sonuç ortaya çıkar. Anlamaya dayalı olana gelince bu, orta terimin taleple ve görünmeyle değil dışardan bir öğreticiden işitmeyle meydana gelmesidir. Hâlbuki zihin, bütün bunları (yani düşünce, sezgi ve anlamayı) alan şeydir. Eğer bir kimse "anlamaya dayalı olan da düşünseldir (fıkri), çünkü nefis, işittiğinde düşünür" derse ona şöyle denir: Öğretmen, kıyasın bir terimini söylediğinde öğrenci tasavvur yönünden bunu derhal anlar. Sonra bu terime başka bir terim eklendiğinde öncül meydana gelir. Eğer öğrenci öncülden kuşkulanırsa öğretmenin söylediğinden yararlanamaz. Ancak kendi içinde düşünerek öğrenir. Bu durumda bu, anlamaya dayalı olandan (fehmi) ve düşünselden bileşik bir öğretim olacaktır, çünkü bileşik bir kıyastır. Bileşik kıyası oluşturan her kıyas ise tekil bir öğretimdir ve biz de tekil hakkında konuşuyoruz. Yahut da öğrenci tekrar öğretmene döner ve öğretmen ona kıyasın bilgisini verir. Bu durumda bilgi, kıyasla birlikte gelmiştir. Bizim o kıyas hakkındaki sözümüz, bu söz gibidir. Eğer öğrenci kuşkulalmazsa açıktır ki tasdik, herhangi bir fikir olmaksızın aniden tasavvuru izler. Özetle bizim dikkate aldığımız öğretimin, tek bir öğretim ve tek bir kıyas yapılması ve karma alınmaması gerekir. Çünkü karma, değişik sınıfların bileşiminden oluşabilir ve bu nedenle de onda aniden anlama olan ve aniden anlama olmayan şey bulunabilir ve orada yararlanma olmaz. Eğer öğrenci döner ve kendi içinde düşünürse bu durumda kendi kendine öğrenmiş olur; yahut dönerek öğretmenden bir kez daha anlatmasını ister ve anlarsa bu durumda öğrenme bu kez olandır. Sonra öğrenildi ki düşünce, nefsin hareketi gibi bir şeydir ve onunla bir şeyden diğerine geçilir. Onu bulan değil arayan tereddüde düşer. Öğretim ve öğrenimde bu hareket gereği gibi gerçekleşmezse orada fikir olmaz. Bütün öğretim ve öğrenimlere konu olan, akli şeyler olduğuna göre o, ya düşünce ya sezgi ya da anlama yoluyla olacaktır. Bu yalnızca tasdikte değil tasavvurda da böyledir. Bunların tamamı da zihinseldir. Şu halde onların "zihinsel öğretim ve öğrenim" sözleri daha doğrudur.

Bir şey tasdik edildiğinde bilkuvve başka bir şeyin tasdiki oluyorsa, o başka şey tasdik edilen şeyin ya gerektirenidir (melzumudur) ya muanididir ya üstündeki bir tûmeldir ya altındaki bir tikeldir ya da onun beraberindeki bir tikeldir. Gerektiren bilfiil bilindiğinde, bu bilgi bilkuvve onun gereğinin bilgisidir. Bu, bitişik (muttasıl) şartlılardan seçmeli (istisnâî) kıyasla elde edilir. Muanid bilfiil bilindiğinde, bu bilgi, ya muanid olduğunda onun muanidinin olmaması ya da muanid olmadığında onun muanidinin olması suretiyle, bilkuvve onun muanidinin bilgisidir. Bu, ayrışık (munfasıl) şartlılardan seçmeli kıyasla elde edilir. Tûmel hakkında olumlu veya olumsuz bir hükmün varlığı bilfiil bilindiğinde, bu bilgi kıyas yoluyla onun altına giren tikelin bilkuvve bilgisidir. Tikel hakkında olumlu veya olumsuz bir hükmün varlığı bilindiğinde, eğer bilinen, tikellerin bir kısmı hakkında bir hüküm ise bu bilgi onun üstündeki tûmel hakkında bilkuvve bir zandır. Bu eksik tümevarımla elde edilir. Eğer bilinen, bütün tikelleri kuşatan bir hüküm ise tikel hakkındaki söz konusu hükmün bilgisi, tikelin üstündeki tûmelin bilkuvve bilgisidir. Bu da tam tümevarımla elde edilir. Tikel hakkında bir hükmün varlığı bilindiğinde bu, onunla anlam ortaklığına sahip başka bir tikelin de böyle olduğuna dair bilkuvve bir zandır. Bu da benzetmeyle (analojiyle) elde edilir.

Öyleyse kazanılmış olan her zan ve bilgi sınıfının kazanılması zihni olduğunda o zan ve bilgi, önceki bir bilgi veya zanla kazanılmaktadır. Önceki bilgi veya zan ister başkasından öğrenilmiş isterse de nefsin çıkarımıyla elde edilmiş olsun fark etmez. Bunların tamamı bilkuvve bilgi olmakta eşit değildir. Aksine bir kısmının gücü daha yalan, bir kısmının gücü daha uzaktır. Çünkü gereken (lâzım) ile gerektiren (melzûm) arasındaki gereklilik ilişkisi konu olma veya yüklenme şeklinde değilse gereken, gerektirende içerilmemektedir/ Mesela biz "bütün B'ler A'dır" dediğimizde bu sözün anlamı şudur: "B'nin altına girenlerin, B ile nitelenenlerin ve B'nin konusu olanların her biri A'dır". Bu durumda B'nin konuları bu hükme katmış oluruz. Bu bilgi (marifet), adeta fiil olan bilkuvvedir. Orta terimin küçük terim için mevcut olduğunu bilmek, eğer büyük terim bilinmiyorsa onun büyük terim için de mevcut olduğunu bilkuvve bilmek demek değildir. Kuşkusuz büyük terimin, küçük terim için mevcut olması, küçük terimin sanki onun altına girercesine orta terim için mevcut oluşunda içerilmemektedir. Bilakis durum tersidir. Çünkü sen bütün B'lerin A olduğunu bildiğinde B ile nitelenen her şeyin A olduğunu bilirsin ve B ile nitelenenleri bu

hükme dahil edersin. Fakat bütün C'lerin B olduğunu bildiğinde B'ye yüklenen A'nın ne bilfiil ne de bilkuvv bu hükme girer. Çünkü "bütün B'ler A'dır" sözümüzün anlamı, "B ile nitelenen ve B'nin giren her şey A'dır" şeklindedir. "Bütün C'ler B'dir" sözünün anlamı ise "bütün C'ler, B'ye tamamıdır" şeklinde değildir, çünkü tümellik konu taralıdır. Bir kimse "bütün C'ler B olması durumunda C, B'ye yüklenenlerin tamamıyla nitelenir" derse bu söz doğru olmakla birlikte lafzın kendisinden anlaşılan şey değil onun gereğidir. "Bütün B'ler" dediğinde bundan anlaşılan anlam, B'nin altına giren konuların tamamıdır. Aristoteles'in "önceki bir bilgiyle" sözünün anlamının zaman bakmamdan öncelik olduğu sanılmamalıdır, aksine bu öncelik zat bakımındandır. Zira kimi şeyler vardır ki bizde adeta fiil halinde olan bilkuvv eski bir bilgi olduğu zaman onları şu anda bilfiil biliriz ve o bilgi, zaman bakmamdan önce olur. Bir kısım şeyleri ise bunları bilmek için muhtaç olunan bilgiyle birlikte biliriz. Muhtaç olunan bu bilgi, zaman bakmamdan önce olacak olsa gerçekten (fiile) yakın bilkuvv bir bilgi olurdu. Bunun örneği şudur: Sen bir büyük terim, bir orta terim ve bir de küçük terim varsaysan ve orta terim, küçük terim için varolsa ve sen de büyük terimin küçük terim için var olduğu sonucunu çıkarmak için büyük terimin orta terim için var olup olmadığına bakacak olsan, büyük terimin orta terim için var olduğu açığa çıktığı anda küçük terim için var olduğu da açıklık kazanmış olur. Böylece bir şeyi beklemeye ve küçük terimi büyük terimle bileşime (telif) sokmaya gerek duymazsın. Aksine aynı anda iki şey açıklık kazanır ve büyük terimin orta terim için var olduğunu bulduktan sonra onun küçük terim için var olup olmadığı -eğer durum böyleyse en küçük bir zamanda bile- soruşturamazsın Ancak söz konusu önceki bilgi, zat bakımından öncedir ve bizzat ilk talep ona yöneliktir. Bu yerin böyle anlaşılması gerekir.

DÖRDÜNCÜ FASIL

KIYASLARIN İLKELERİNİN GENEL OLARAK SAYIMI

Sonra kıyasların bütün ilkeleri, ya bir yönden tasdik edilmiş şeylerdir ya da tasdik edilmemişlerdir. Tasdik edilmemiş olanlar, şayet nefiste, onlardan kaynaklanan ve bir yönden tasdik gerçekleştiği şeyin yerini tutan bir etki sebebiyle tasdik edilmişler gibi işlev görmüyorlarsa kıyaslarda bunlardan kesinlikle yararlanılmaz. Bu etkiyi yapan, muhayyelâtır (hayale dayak önermelerdir). Çünkü muhayyelât, üpkı tasdik edilen şeyin yaptığı gibi, nefsi bir kısım şeylere kapatır (kabz) ve bir kısım şeylere de açar (bast), böylelikle bunlar, yanlışlanmalarına (tekzip edilmelerine) rağmen tasdik edilmiş önermelerin yerini tutarlar. Mesela bir kimse "bal, acı ve kusturucudur" dese nefis, tıpkı söyleneni tasdik ettiği zaman tiksiniş gibi veya buna yakın bir şekilde, söyleneni yanlışlamakla birlikte baldan tiksindir. Yine "ishal eden bu pişinti, şerbet hükmündedir ve içtiğin zaman ishal olman için onun şerbet olduğunu tahayyül etmen gerekir" denildiğinde insan onu tahayyül eder ve ishal olur. Bu durum, o sözü yanlışlamasıyla birlikte gerçekleşir. Bu (yani tasdik edilmediği halde tasdik edilmiş gibi etkide bulunma), şiişel kıyasların ilkesidir. Şiişel kıyasların tikel şeylerde halka yararı, kendilerinden tikel şeylerde kıyasların kurulduğu tasdik edilmiş önermelerden oluşturulan kıyasların yararına yakındır. Çünkü söz konusu kıyaslarda gerçekleştirilen tasdik amacı da nefsin bir kapanma ve açılma üzerine tiksiniş veya sükûn bulmasıdır. Tahayyül de aynı şeyi yaptığına göre o kıyasın yerini almaktadır. Fakat halkın çoğunluğu, tasdikten ziyade tahayyüle yatkındır. Bu kısımlardan biridir.

Tasdikin bulunduğu kısma gelince onu tasdik etmek, ya zorunlu bir şekilde olur ya nefiste herhangi bir muânidi olmayacak şekilde kabule dayalı olur ya da galip zan şeklinde olur. Zorunlu olarak tasdik edilenin zorunluluğu ya açıktır -ki bu, duyuyla, tecrübeyle veya tevatürle olur- ya da kapalıdır. Kapalı zorunluluk, ya akıldan kaynaklanır ya da akım dışında olur ve akıldan başka bir güçten kaynaklanır. Akıldan kaynaklanan zorunluluk, ya sadece akıldan kaynaklanır ya da onun hakkında başka bir şeyden yardım alan akıldan kaynaklanır. Sadece akıldan kaynaklanan zorunluluk, "bütün parçadan büyüktür" gibi kabulü zorunlu olan evveli (ilksel) bilgidir. Bir şeyden yardım almakla birlikte akıldan kaynaklanan zorunlulukta ise ya yardımcı, akılda garîzî (doğuştan) bir şey değildir. Bu durumda bu tasdik, kazanımla (kesble) gerçekleşecek ve ilkelerden (yani ilk bilgilerden) sonra olacaktır. Hâlbuki biz ilkeler hakkında konuşuyoruz. Ya da yardımcı, akılda garîzî yani verdi bir şeydir. Garîzî ise orta terimi fitrî olarak mevcut ve zihne verili olan bir kıyasla bilinendir ki her ne zaman talep edilen büyük ve küçük terimden oluşmuş olarak hazır edilse bunlar arasındaki söz konusu orta terim bir çabayla elde edilmesine gerek kalmadan akılda canlanır. Bunun örneği "bütün dörtler çifttir" sözümüzdür. Çünkü dördü ve çifti anlayan kimsenin zihninde dördün çift olduğu canlanır. Aynı durumda dördün iki eşit parçaya bölündüğü canlanır. Yine zihinde her ne zaman dört ve iki canlansa o durumda dördün ikinin katı olduğu da canlanır, çünkü orta terim canlanmıştır.

Fakat bunun yerine otuz altı veya başka bir rakam olsa zihin orta terimi arama ihtiyacı duyar. İşte bu kısma verilecek en uygun isim, kıyası fitrî olan öncül adıdır.

Aklın dışından kaynaklanan zorunluluk ise aklın evveli bir hükmünün bulunmadığı şeylerde vehim gücünün, kesin olarak ve vehmi zorunlulukla verdiği hükümleridir. Bununla birlikte o şeyler, duyulurların dışında olduğundan vehim, nefsi onlar hakkında yanlış bir zorunlu hüküm vermeye mecbur eder. Çünkü vehim, bunları duyulurların hükümlerine katmaktadır. Mesela nefis, ilk olarak temyiz gücüne sahip olup da henüz görüşler ve düşünmeyle (nazarla) donanmadan önce şöyle bir hüküm verir: "Ffer mevcut, bir mekanda veya işaret edilen bir yerdedir; o halde alemin içinde ve dışında olmayan şey, mevcut değildir". Nefis buna zorunlu olarak hükmetmektedir. Bunu zorunlu kılan, akıl değildir, fakat akıl bunun hakkında susmaktadır. Sonra akıl, kendine özgü bir bakışla baktığı (incelediği) ve kendisiyle diğer güçler arasında - eğer bu güçlerin kabul ve teslimde bir hükmü varsa- ortaklaşa kabul edilen öncüllerden kıyaslar oluşturduğunda şu sonucu çıkarır: Duyulurların, duyulurlardan farklı ilkeleri vardır. Düşünme (nazar) sonuca ulaştığında söz konusu hükmü veren güç, buna karşı çıkar. Böylece onun, zorunlu olarak yalan olduğu ve onun fitrîliği zorunluluğunun her ne kadar ilk başta güçlü bit zorunluluk olsa da akli zorunluluktan başka olduğu bilinir. Aklın ilk olarak yalanladığı şey, onun kendisinin vehme girmedir. Bununla birlikte kimi zaman talep edilenin (matlubun) konusu ve yüklemine bakmadan iki zorunluluk (vehmi ve akli zorunluluk) arasını ayırtırmak bize zor gelebilir. Eğer (matlubun konu ve yüklemi) duyulurdan daha genel veya onun dışında bir şeyse ve (matlub hakkında sözü edilen) zorunluluk, onun duyulur bir suret yapılmasını istiyorsa ona iltifat etmez ve hüccete geçeriz. Mevcut, şey, illet, ilke, tümel, tikel, son ve benzerlerinin tamamı, duyulur şeylerin dışındadır. Hatta sözgelimi insan hakikati gibi türselerin hakikatleri de kesinlikle tahayyül edilmeyen ve vehmimizde canlanmayan aksine aklımızın elde ettiği şeylerdendir. Aynı şekilde akli şeyler bir yana duysal şeylerin türsel hakikatlerinden olan bütün tümel hakikatler de böyledir. Nitekim bunu yerinde açıklayacağız. Şu halde burhanların zorunlulukla idrak edilenler cinsinden olan ilkeleri, söz konusu vehmi zorunlulukla değil hakiki zorunlulukla idrak edilenler cinsindendir.

Kabul etme yoluyla olana gelince bu, ya bir doğruyu kabul yoluyladır ya bir yanlış kabul yoluyladır. Bir doğruyu kabul yoluyla olan, ya ortak bir kabul yoluyladır ya da bir tek ferde kabulü yoluyladır. Tek ferde kabulü yoluyla olan, o ferde hitap eden kıyasta yarar sağlar. Onu tasdik etmek, hitap edene ve kıyası yapan kimseye yönelik değil hitap edilene yönelik olur. Bu nedenle, hitap eden ve kıyas yapan kimse muhatapla kendisi arasında kesinlikle gerçek veya soyut bir yarar elde edemez. Ortak kabul yoluyla olan ise ya bir gruba dayanan bir görüştür ya da bir gruba dayanmayan, bilakis bütün insanlar arasında yaygın olarak kabul edilen, onların alıştıkları ve kuşkulandıkları bir görüştür. Bunlar arasında öyle kabuller vardır ki eğer temyiz gücüne sahip bir insan, kendisini sanki dünyaya temyiz gücüyle bir anda gelmiş, hiçbir şeye alışmamış, hiçbir eğitimden geçmemiş gibi düşünse ve akıldan başka hiçbir hüküm vereni dikkate almasa, haya ve utanmadan etkilenip de aklî değil ahlakî hüküm vermeyecek olsa, bir maslahatın gereğine bakıp da zorunlulukla değil aracıyla hüküm vermeyecek olsa, tümevarımdan yüz çevirse ve verdiği hüküm aracıyla olmasa, herhangi bir eleştiriden çekinmese; bütün bunları yaptığı ve o kabulde şüphelenmek istediğinde şüphelenmesi mümkündür. Mesela "adalet güzeldir", "zulüm, çirkindir" ve "nimet verene şükretmek zorunludur" gibi sözler böyledir. Çünkü bunlar yaygın olarak kabul edilen (meşhurât) önermelerdir. Bunlar doğru olsalar bile doğrulukları, yukarıdaki anlatılan dereceye indirilen aklın fitratıyla (yalın akılla) açıklanmaz. Aksine bu ve benzeri meşhurların bir kısmı doğrudur fakat kesin olmak için bir delile muhtaçtır; Bir kısmı da halkın fark edemeyeceği kadar ince bir şartla doğrudur. Meşhur öncüller arasında yanlış bulunması uzak görülemez Meşhurlara inanmadaki sebep, öncesinde korunmuş olan şeyin imtihan için zihinde meşhurların temsili esnasında alınmasıdır. İşte bunlar mutlak meşhurlardır/ Bir gruba dayanan kabuller ise bir dinin mensuplarına, bir sanat erbabına dayanan kabuller gibidir. Bunlara sınırlı (bir topluluk tarafından kabul edilen) meşhurlar denir. Yine güvenilir bir kişiye, iki kişiye veya belirli sayıdaki kişilere dayanan kabuller de böyledir ve bunlara makbûlât (otoriteye dayalı olarak kabul edilen öncüller) denir.

Bil ki evvelilerin tamamı da aynı şekilde meşhurdur ama bunun aksi doğru değildir (yani meşhurların tamamı, evveli değildir). Tıpkı tasdik edilenlerin tamamının, tahayyül edilen ve hayali harekete geçiren olması fakat bunun aksinin alınamaması gibi. Bir yanlışın kabulü yoluyla tasdik edilene gelince bu, yerinde açıklanacağı üzere kabul edenin, bir şeyi benzerliği ve bir lafızda veya anlamda ortaklığı nedeniyle başka bir şey olarak kabul etmesidir. Bunlar (başkasına) benzetilmiş öncüllerdir (el-mukaddimâtü'l-müşebbehe). Sözgelimi bir kimse "her 'ayn, görendir" der ve bu, (birden çok anlam arasında) ortak ismin anlamlarından birini anlaması bakımından onun tarafından kabul edilir. Fakat o atılanım yerine başkasını alır ve ilk başta kabul ettiği anlamın değişimden sonraki anlam olduğunu sanır veya mugalata yapmayı amaçlar. Böylece bizzat kendisi veya başkası dinarın gördüğü zannına kapılır. Aynı şekilde "bütün sarhoşluk vericiler, şaraptır" önermesini kabul eden ve "sarhoşluk verici" yerine "bilkuvve sarhoşluk verici şeyi" koyan kimse de böyledir. İşte bunlar, benzetilmiş öncüllerdir/

Maznûnata (zanna dayalı öncüllere) gelince bunlar, herhangi bir kesin inanç oluşmaksızın sadece (doğru) zannedilen öncüllerdir. Bunun nedeni (a) ya meşhur şeylere benzerlikleri ve bu yüzden soruşturmayan ilk bakışla meşhur olmalarıdır ki soruşturulduğunda bunların meşhur olmadığı görülür. Mesela "ister zalim ister mazlum olsun kardeşine yardım et" sözleri buna örneklik teşkil eder. Çünkü bu söz, kulağa geldiği gibi zannedilir ve ona meyledilir. Sonra soruşturulduğunda meşhurun şu olduğu anlaşılır: "İster kardeş ister oğul olsun zalime yardım doğru değildir". Ancak bu, soruşturuluncaya dek hali hazırda etkisini yapar, (b) Ya da maznûnat, güvenilir bir kimseden kabul yoluyla zannedilir. Yahut da maznûnat hakkındaki zan, meşhurlar olarak alınmasına imkân olmayan başka yönlerden olur. Örneğin asık yüzlü birinin geldiğini gören kimse, o kişinin kendisini yakalayacağım zanneder. Bu maznûnat, mukabillerinin akıldan geçiyor olması bakımından değil, bunlara inanılması bakımından kıyaslarda yarar sağlarlar. Öyleyse bütün meşhurlar ve yine daha önce zikredilenler, yarar sağladıktan yerde inanıldıkları için yarar sağlarlar. Maznûnâtın kullanılmasının mümkün olduğu her sanatta ondan önce zikredilenlerin tamamını da kullanmak mümkündür. Yine meşhurlardan, onlar hakkında kuşku kullanılabileceği bakımından değil, mukabili akıldan geçmeyecek şekilde onlara inanılması bakımından yararlıdır. Bu nedenle meşhurlar, kendilerinden önce zikredilen zorunlu şeylerden olurlar; bunlara inanıldığı ve kabul edildiğinde zorunluların sağladığı yarar sağlarlar ve onların kullanılabileceği yerde kullanılabilirler.

Vehmi zorunlulara gelince uygun olan, bunların meşhurlardan daha güçlü olmalarıdır. Fakat daha güçlü oluşları fayda bakımından değil, bunlara direnemeven nefsin kabullenme şiddeti bakımındandır. Bunlar bazen meşhur olarak kalır bazen de çirkinleşir. Bu donmada hem yanlış hem de çirkin olurlar. Çirkin hale gelmeleri, garîzeler, huylar ve maslahatların sevkettiği bir şey nedeniyle değil akim sevkettiği bir şey nedeniyle.

O halde kıyasların ilkeleri şunlardır: Muhayyelât (hayale dayalı önermeler), duyulurlar (mahsusat), mücerrebat (deneye dayalı önermeler), mütevatirât (kesin rivayetler), evveliyat (ilkseller), kıyası fitrî öncüller, vehmiyyât (vehimsel önermeler), mutlak meşhûrât (genele yaygın olanlar), sınırlı meşhûrât, müsellemlât (doğru kabul edilenler), makbûlat (kabul görenler), mişebbehât (doğruya benzeyenler), soruşturmayan ilk bakışta meşhurlar ve maznûnât. Bunlar on dört sınıftır.

Burada kıyasların ilkelerinden bir kısım daha vardır. Bu kısımdakiler, kıyas yapanın kendisi açısından ilke değildirler. Çünkü kıyas yapan açısından kısımlar, yukarıda söylediklerimizden ibarettir. Fakat bunlar, öğretmen açısından ilkedirler. Bu da öğretmenin, öğrenciyi başka bir şeyin açıklamasının onun üzerine inşa etmek amacıyla bir şeyi kabul etmekle ve vazetmekle yükümlü tutması; öğrencinin de o şeyi kabul etmesi ve vazetmesidir. İşte bunlar, vaz edilen esaslar (hipotezler) ve musâderât (postulat adı verilen şeylerdir).

BEŞİNCİ FASIL

SORULAR VE BUNLARLA İLGİLİ ŞEYLER; İLİMLERİN İLKELERİNİN VE ORTA TERİM SINIFLARININ AÇIKLANMASI

Burada gerek duyulması bakımından sorular (metâlip), ilk taksimle üç kısma ayrılırlar, ikinci taksimle ise altı kısma ayrılırlar. Soruların, birinci taksimle ayrıldığı kısımlar şunlardır: "Ne" sorusu, "mi" sorusu ve "niçin" sorusu. "Ne" sorusu, iki kısma ayrılır. Birincisi, "boşluk (halâ) nedir" ve "Anka nedir" sözümüz gibi, ismin anlamının talep edildiği sorulardır. İkincisi, "hareket nedir" ve "mekân nedir" sözümüz gibi zatın hakikatının istenildiği sorulardır. "Mi" sorusu da iki kısma ayrılır. Birincisi, basittir. Bu, mutlak olarak "şey var mıdır" sorusudur. İkincisi ise bileşiktir. Bu, "şey şöyle var mıdır yoksa şöyle var değil midir" sorusudur. Bu soruda "varlık" yüklem değil bağ olmaktadır. Mesela "insan canlı olarak var mıdır yoksa canlı olarak var değil midir" sözümüz gibi. "Niçin" sorusu da iki kısımdır. Birincisi, söz bakımındandır. Bu, orta terimi talep eder. Orta terim ise bir sonuç veren kıyasta, söze inanmanın ve onu tasdik etmenin illetidir. İkincisi, kendinde şey bakımındadır. Bu, şeyin kendinde mutlak olarak varlığının veya bir halde bulunan varlığının illetidir. Hangi, nasıl, nice, nerede, ne zaman vb. sorular, bir şekilde bileşik "mi" sorusuna döner. Bir kimse, bunları (yani nasıl, nice ve diğerlerini) saymak suretiyle soruları çoğaltmak isterse çoğaltsın. Fakat bizatihi ilmi sorular, yukarıda sayılan sorulardan ibarettir. Bununla birlikte "hangi" sorusu, diğerlerinden daha basittir ve talep edilen şeye daha güçlü delalet eder. Çünkü bu soruyla, bir şeyi ona özgü niteliklerle ayırtırmak talep edilir. Ötekiler (nasıl, nice vd.) ise daha geniş yolludur ve daha geniş alana

sahiptir. Bir kimse "hangi" sorusunun, bir yönden nasıl, nice, nerede vb. soruları kapsadığını düşünmek isterse düşünsün. Öyleyse "mi" ve "niçin" soruları, tasdik talep ederken, "ne" ve "hangi" soruları tasavvur talep etmektedir. Dolayısıyla isim bakımından olan "ne" sorusu, bütün sorulardan öncedir. Şeyin kendinde gerçekleşmesi bakımından olan "ne" sorusu ise basit "mi" sorusundan sonradır. Çünkü "hareketin zâtı nedir" ve "zaman nedir" diye soran kimse, kendi nezdinde mevcut olan bir şeyin neliğini (mâiyyet) sormaktadır. Fakat bir kimse "hareket veya zaman veya halâ ve Tanrı var mıdır" diye sorarsa öncelikle bu isimlerin delalet ettiği anlamı bilmesi gerekir. Çünkü bu isimlerin delalet ettiği şeyi bilmesi fakat delalet edilen şeyin mevcut olup olmadığını bilmemesi mümkündür. Tanım, mevcudun gerçek tanımı olsa bile işin başında bu sözün, isim bakmamdan mı yoksa zat bakmamdan mı tanım olduğu anlaşılmaz. Bu, ancak zâtın mevcut olduğu bilindikten sonra anlaşılabilir. Bu nedenle Matematik ilimlerin başında, varlıkları daha sonra kanıtlanan şeylerin tanımları verilir. Nitekim (Öklides'in) Ustukussâtü'l-Hendese kitabının başında üçgen, dörtgen ve diğer şekillerin tanımları yapılmıştır. Bu tanımlar, ismin açıklaması bakımındandır. Sonra şekillerin varlıkları ispatlanmıştır. Böylece tanım, yalnızca ismin açıklamasından ibaret olmaktan çıkarak zat bakmamdan tanım hatta gerçek tanım haline gelmiştir, isimden genel olarak anlaşılan ile tanımdan ayrıntılı olarak anlaşılan arasındaki farkın az olmadığının bilinmesi gerekir. Her insana bir isim söylenildiğinde o insan, şayet dili biliyorsa, bir şeyler anlar ve ismin delalet ettiği şeyi öğrenir. Hâlbuki tanımı ancak mantık eğitimi almış kimse anlayabilir. Dolayısıyla söz konusu iki şeyden biri, marifet iken diğeri bilgidir. Tıpkı duyunun marifet ve akim bilgi olması gibi.

ilimlerin ilkeleri, ilimlerin başında zikredilmeleri ve öğretimin onlarla başlatılması hususunda farklıdır. Bazı ilkelerde yalnızca şeyin mevcut olduğu veya mevcut olmadığı ortaya konur. Çünkü zorunluluk bu ilkelerde bu kadarım talep eder. Mesela "şey, çelişğin iki tarafının birinden yoksun kalamaz" sözümüz veya onların "bir şeye eşit olan şeyler, birbirlerine eşittirler" sözleri gibi. Bazı ilkelerde Ustukussât kitabının başında zikredilen üçgen ve dörtgenin belirttiğimiz durumu gibi önce ismin delalet ettiği şeyin ne olduğu ortaya konur, sonra onun varlığı açıklanır. Bazı ilkelerde ise her ikisini de ortaya koyma gereği duyulur. Aritmetik ilminin başında zikredilen birlik gibi. Şimdi biz bunu derinlemesine inceleyeceğiz. Bu amaçla şöyle deriz:

ilkeler içinde zikredilen şeylerin bir kısmı, bileşik anlamlar ve bir kısmı da tekil anlamlardır. Bileşik anlamlara yaraşan bunlarda tasdikın amaçlanmasıdır ve tanımlar bileşik anlamları vermez. Çünkü haber bildiren bileşim (haberi terkib) tasdik vermek içindir. Tanımlar ise tekil ve tekil hükmündeki anlamları verir. Mütearâf önermeler ve vazedilmiş asıllar (usûl-i mevdûa') bileşiklerdir. Öyleyse bunlarda (yani mütearâf önermelerde ve vazedilmiş asıllarda) tanım ve mahiyet verme anlamı gerçekleşmez. Onların "heliyyet" (var olup olmama) ile kabul edilmesi gerekir ki onlar sayesinde başkaları açıklansın. Bundan ortaya çıkan şudur: Bu kısma giren ilkeler, "heliyyet" (var olup olmama) ile vazedilir. Tekil anlamların bir kısmı, bir sanatın konusunun arazlarıdır. Bir kısmı, bir sanatın konusu bütünlüğüne dahildir. Bir sanatın konusunun arazları, eserleri, eklentileri ve gerekleri olanlar, o sanatta varlıklarının temellendirilmesi için talep edilirler. Bunların varlıkları ise ancak konu içindir. Dolayısıyla onların, o sanatın konusu için mevcut olduğunu incelemek, o sanatın işidir. Bu da onların mevcut olduğunu incelemektir. Öyleyse onların varlığını ispatlamak, o sanata düşmektedir. Bunların varlıklarının açık olması ve sanatın konusuna iliştiklerinin bilinmemesi mümkün değildir. Çünkü daha sonra açıklanacağı üzere, sanatın konusu ve bunların varlıklarının o konu için oluşu, bunların tanımlarında zikredilmektedir. Bunların varlığı, konularım kullanan sanatta açık olmadığından ve sanatın konusu için varlıkları hatta mutlak olarak varlıkları o sanatta talep edildiğinden bunların mutlak olarak varolduklarını farz etmek imkânsızdır; dolayısıyla bunların ilkelerde varolduğunu farz etmek de imkânsızdır. Onların tanımlarım anlamak gerektiğinden tanımlarının ilkelerde vazedilmesi gerekir. Bu kısmın varlığı değil yalnızca tanımları ilkelerdedir. Konunun bütünlüğüne dâhil olan tekil anlamlara gelince bunlar anlaşılmalıdır ve yine bunların var ve gerçek olduğu da kabul edilmelidir. Çünkü onların mahiyetleri anlaşılmazsa herhangi bir durumlarının bilinmeleri de mümkün olmaz. Varlıkları kabul edilmeyince de bir şeyin onlar için var olması nasıl talep edilecektir! Burhânî ilimlerde, sanata dahil olan şeyden başka bir tekil yoktur; sanata dahil olan şey ise ya sanatın konusu ve konudan olandır ya da konunun hükümleridir. Öyleyse bir kısım tekillerin, varlıkları değil de tanımları ilkelere konulurken, bir kısmının hem tanımları hem de varlıkları konulmaktadır. Tekilin dışındakiler bileşiktir; ilimlerde yararlı olan bileşik ise önermedir; önermenin de hiç kuşkusuz varlığı kabul edilir, tanımı değil.

Söylediklerimiz ışığında bütün bunlardan açığa çıkan şudur: Sanatın başında zikredilen şeylerin bir kısmı yalnızca varlığıyla kabul edilmektedir; bir kısmı yalnızca mahiyetiyle kabul edilmektedir; bir kısmı da hem varlığı hem mahiyetiyle kabul edilmektedir. "Niçin" sorusu ise her halükarda iki sorudan da sonradır. Çünkü anlamı tasavvur edilmeyen şeyde niçin sorusunun sorulması imkânsızdır. Yine anlamı ve ne olduğu veya ona delalet eden ismin anlamı tasavvur edilen fakat bir durumda veya mutlak olarak mevcut olup olmadığı verilmeyen şeyde niçin sorusunun sorulması da imkânsızdır. Ancak söz bakımından olan niçin sorusu, kendinde şey bakımından olan niçin sorusundan önce olabilir. Bazen bir kıyasla "bütün der B'dir" önermesinin doğruluğunu bilebiliriz, fakat varlığın kendisinde C'nin B oluşunun illetini bilemeyiz. Böylece biz, C'nin B olduğuna inanmamış ve şeyin kendisinde (nefs-i emrde) Cnin niçin B olduğunu bilmemiş

olduğumuzu biliriz. Bazen kendinde şey bakımından olan niçin sorusu, söz bakımından olan niçin sorusuna muhtaç olmaz. Bu, şey duyu yoluyla kendinde açık olduğu ama onun illeti gizli olduğunda böyledir. Mıknatısın demiri çekmesini buna örnek verebiliriz. Çünkü mıknatısın demiri çekmesinin, kıyasla veya niçin sorusuyla ispatlanması mümkün değildir ki bundaki orta terim verilebilsin. Fakat duyuyla algılandığında niçin sorusu akla gelir ve mıknatısın niçin demiri çektiği sorulur. Böylece mıknatısın demiri çekmesini tasdik etmenin illeti değil, kendinde şeyin (yani mıknatısın demiri çekmesinin) illeti sorulur. Çoğu zaman kıyastaki orta terimin -ki bu, kıyasın illetlidir-, kendinde şeyin de illeti olduğu olur. Bu durumda tek bir açıklamada iki soru bir araya gelmiş olur.

ALTINCI FASIL

BİLİNENLERDEN BİLİNMEYENLERE ULAŞILMASININ NİTELİĞİ

Bu (bir önceki fasılda anlatılan) sorulardan her birinin cevabına meydana gelmiş mevcut şeylerle ulaşılır. Fakat burada bir kuşku vardır: Zâtı yok ve imkânsız olan, "o nedir" sorusu sorulduğunda nasıl tasavvur edilecek ki bundan sonra "o var mıdır" diye sorulsun? Çünkü onun nefiste bir anlamı oluşmadan nasıl "o meydana gelmiştir veya meydana gelmemiştir" diye hüküm verilecektir! Hâlbuki imkânsızın varlıkta sureti yoktur; dolayısıyla imkânsızdan nasıl suret alınacak ve tasavvur edilen bu şey, onun anlamı olacaktır? Bu bağlamda deriz ki: Söz konusu imkânsız, ya tekildir ve kendisinde hiçbir bileşim (terkîb) ve ayırım (tafsil) barındırmaz. Bu durumda onun tasavvur edilmesi ancak ve ancak mevcuda bir tür kıyasla ve mevcuda nispetle mümkündür. Halâ ve "Allah'ın zıddı"nı buna örnek verebiliriz. Hâlânın cisimler için kabul edici gibi olduğu tasavvur edilir (yani adeta cisimleri kabul eden bir şey olarak tasavvur edilir). Allah'ın zıddının ise Allah için tıpkı sıcak için soğuk gibi olduğu tasavvur edilir. Böylece imkânsız, nispet edildiği mümkün bir şeyin suretiyle tasavvur edilmektedir; o mümkün şeye bir nispet ve benzeme tasavvur edilmektedir. Ancak kendi zatı dikkate alındığında imkânsız ne tasavvur edilir, ne düşünülür ne de onun bir zatı vardır.

Keçigeyik, Anka ve uçan insan gibi bir bileşim ve ayırım barındıran imkânsıza gelince öncelikle onun imkânsız olmayan ayrıntıları (tefasîl) tasavvur edilir; sonra zatlari bileşik olan mevcut şeylerin ayrıntılarında mevcut olan birlikteliğe (iktirân) kıyasla o ayrıntılar için bir birliktelik tasavvur edilir. Dolayısıyla orada üç şey vardır. Bunlardan ikisi, her biri kendi başına mevcut olan iki parçadır. Üçüncüsü ise ikisi arasındaki telifdir. Bu üçüncü, telif olması bakımından tasavvur edilmektedir. Çünkü telif, telif olması bakımından varolanlar grubuna girmektedir. Bu açıdan o, yok olan şeyin adının delalet ettiği anlamım vermektedir. Şu halde yok (madum), ancak mevcutlara ait önceki tasavvur sayesinde tasavvur edilmektedir.

Şimdi deriz ki: Bir tümel hakkında hüküm verdiğimizde bu hükmün ilk meydana gelişi, ya "bütün insanlar, canlıdır" ve "bütün, parçadan büyüktür" hükümlerinde olduğu gibi kendiliğinden açıktır ya da herhangi bir kıyastan yardım alınmaksızın şeylerin tasdik edildiği tarzlarda bir tümevarım veya bir tecrübeyle açıklık kazanır. Bu durumlarda hükmün tümelin altına giren bütün tikeller için geçerli olduğunu bilkuvve biliriz, fakat bilfiil bilmeyiz. Mesela Hindistan'daki Zeyd'in canlı olduğunu bilemeyiz. Çünkü biz, bütün insanların canlı olduğunu bildiğimizden Hindistan'daki Zeyd'in canlı olduğunu henüz bilkuvve biliyoruz. Zeyd'in canlı olduğunu bilfiil bilemeyeşimizin nedeni, bütün insanların canlı olduğu bilgisine başka bir bilgi veya başka iki bilginin eklenerek kuvve halinde olanın fiil haline çıkmasına gerek duyulmasıdır. Şöyle ki: Zeyd'in mevcut olduğunu ve Zeyd'in insan olarak mevcut olduğunu bilmemiz gerekir. Herhangi bir talep ve öğrenim olmaksızın duyu yoluyla Zeyd'in mevcut olduğu ve onun insan olduğu marifeti meydana gelince ve bunlara, daha önce bizde bir kıyas olmaksızın meydana gelmiş bir bilgi ('ilm) üçüncü bir bilgi ('ilm) oluşturacak şekilde eklendiğinde Zeyd'in canlı olduğunu biliriz. Böylece bir mârifet ve bir bilgiden bizde başka bir bilgi oluşmaktadır. Bu ikisinden marifet, duyudan olandır; bilgi ise akıldan olandır. Marifet, şimdi meydana gelmiştir; bilgi ise daha önce meydana gelmiştir. Bu ikisinden meydana gelen bilginin ise bizde daha önce meydana gelmiş olması ve ona ulaştırılan ilkelerini talep etmiş olmamız mümkün olduğu gibi herhangi bir talep olmadan onun bütün sebeplerini elde etmek için ona doğru sürüklendiğimiz bir şey olması da mümkündür. Bununla birlikte talep edilen ve onun ilkeleri her halükarda daha önce tasavvur edilmiş olmalıdır. Bazen böyle olmayabilir, bilakis tümel hakkındaki hüküm, bizde bir kıyasla meydana gelmiş, tikel hakkındaki hüküm ise başka bir kıyasla meydana gelmiş olabilir. Bunlar birleştiği zaman üçüncü bilgi meydana gelir. Fakat durum böyle olsa da daha sonra açıklayacağımız gibi ilk kıyaslar, kendiliğinden açık öncüllerden veya herhangi bir kıyas olmaksızın tümevarım, tecrübe ve duyuyula elde edilen öncüllerden oluşur.

Sonra bir kimse birine şöyle sorabilir: "Bütün ikilerin çift olduğunu biliyor musun?" Malumdur ki sorunun cevabı "bunu biliyorum" olacaktır. Soruyu soran dönüp şöyle der: "Elimdeki çift midir tek midir?" ve "falanca şehirdeki insanların sayısı, çift midir tek midir?". Eğer muhatap "bunu bilemeyiz" diyerek cevap verirse soruyu soran döner ve şöyle der: "Öyleyse siz, bütün ikilerin çift sayı olduğunu bilmiyorsunuz. Çünkü elimdeki bu şey ikidir ve siz onun çift olduğunu bilemediniz". İlk Talimde (yani Aristo'nun ikinci Analitiklerinde) şöyle denmiştir: "Bir grup düşünür, bu soruya yanlış bir cevap vererek "biz ancak bildiğimiz her ikinin çift olduğunu biliriz" demişlerdir. Oysa bu cevap yanlıştır. Çünkü biz ister bilinsin isterse de bilinmesin mevcut olan bütün ikilerin çift olduğunu biliriz." Bu sorunun doğru cevabı şudur: Biz bütün ikilerin çift olduğunu bildiğimizi söylemedik ki bir ikinin çift olduğunu bilmediğimizde sözümüzle çelişelim. Yine biz her şeyden iki olanın, iki olduğunu bildiğimizi söylemedik ki onun çift olduğunu bilmek durumunda kalalım. Aksine biz, iki şey dedik: (a) Ya bildiğimiz bütün ikilerin, çift olduğunu biliriz, (b) ya da kendinde iki olan her şey, ister bilelim isterse de bilmeyelim, kendinde çifttir. Bunlardan birinci kısım, zikredilen şüpheyi nakzedilemez. İkinci kısım ise genel bir bilgi olup özel bir bilgisizlik ile nakzedilemez. Zira falanın elindeki şeyin çift olup olmadığını bilmesek bile bütün ikilerin kendinde iki olduğu şeklindeki bilgim i -zin anlamı sabittir, ortadan kalkmaz. Bilmediğimiz şey ise bilgimize bilfiil değil bilkuvve dâhildir. Dolayısıyla onu bilmemek, bizde olanı bilfiil bilmemek değildir. O kimsenin elindekinin iki olduğu bilgisi bizde meydana geldiğinde ve bizdeki bilineni hatırladığımızda, şu anda onun elindekinin çift olduğunu biliriz. Öyleyse bilmediğimiz şey, bildiğimiz şeyden başkadır. Bir şeyin iki olup olmadığını bilmediğimiz için onun çift olup olmadığını bilmediğimizde bu, bizim bütün ikilerin çift olduğunu bilmemizi ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla onun bir yönden çift olduğunu da bilmiş oluruz. Böylece söz konusu şüphe, zail olmaktadır.

Söylenildiğine göre öğretme ve öğrenimin iptali (mümkün olmadığı) hakkında Sokrates'le tartışan Menon, Sokrates'e şöyle demiştir: "Bir bilgiyi talep eden kimse, ya bildiğini talep eder ya da bilmediğini talep eder. Bildiğini talep ediyorsa onun talebi, anlamsızdır; bilmediğini talep ediyorsa onu bulduğunda nasıl bilecektir? Bu kimse tıpkı tanımadığı kaçak bir köleyi arayan kişi gibidir ki onu bulduğunda onu tanıyamaz." Sokrates, Menon'u nakzetmek için ona geometrik bir şeklin açıklamasını göstermeyi üstlenerek bilinmeyen bir şey bilinmiyorken onun bilinenle nasıl yakalanacağını anlatmıştır. Hâlbuki bu, mantıkî (yani Mantık kurallarına göre söylenmiş) bir söz değildir. Çünkü Sokrates bunun (yani bilinen yoluyla bilinmeyene ulaşalım) mümkün olduğunu açıklayarak Menon'un imkânsızlık sonucunu veren kıyasıyla zikrettiği şeyin mümkün olduğu sonucunu veren bir kıyas zikretmiş ve şüpheyi çözememiştir. Platon ise sorunun çözümünü üstlenmiş ve şöyle demiştir: Öğrenme, hatırlamadan ibarettir. Platon'un bununla demeye çalıştığı şudur: Matlup, talepten ve öğrenilmeden önce bilinmektedir; fakat talep edilmesinin nedeni unutulmuş olmasıdır, inceleme ona ulaştırdığında ise hatırlanır ve bilinir. Bu durumda talep eden kimse, daha önce bildiği bir şeyi bilmiş olur. Sanki Platon şüpheyi onaylamış ve ondan kurtulmaya çalışmış ama bir imkânsızlığa düşmüştür. Biz bunu Kıyasa dair kitabı telhisimizde (Şifa'nın Kıyas kitabında) ayrıntılı olarak açıklamıştık. Fakat bununla birlikte şöyle deriz:

Eğer matlubu, bütün yönlerden biliyorsak onu talep edemeyiz ve yine eğer hiçbir yönden bilmiyorsak onu talep edemeyiz. Dolayısıyla matlup bizim için iki yönden bilinendir, bir yönden de bilinmeyendir. Matlup bizim için tasavvurla bilfiil bilinenken tasdikle bilkuvve bilinendir. Onun bizim için bilfiil bilinmeyen olması, özel olması bakımındandır. Bununla birlikte özel olmaması bakımından yine bilfiil bilinendir. Biz "böyle olan her şey, şöyledir" bilgisine herhangi bir talep olmaksızın aklın fitratıyla veya duyuyla veya başka bir şekilde sahip olmuşsak, bilkuvve pek çok şeyin bilgisini kuşatmışız demektir. Duyuyla o tikellerden bir kısmını herhangi bir talep olmaksızın algıladığımızda bu bilgi o anda birinci bilginin altına bilfiil girer. Bu, bir yönden Menon'un zikrettiği kaçak köle örneğiyle tam olarak paraleldir. Çünkü biz kaçak köleyi önce tasavvurla bildiğimiz gibi burada da matlubu, önce tasavvurla biliriz; üpkı kaçak kölenin bulunduğu yeri bilmeden (marifet) önce ona giden yolu bildiğimiz gibi burada da matluptan önce, onu tasdikle bilmeye (marifet) götüren şeyi biliriz. Matluba giden yolu izlediğimizde ve daha öncesinde bizde onun zatına ait bir tasavvur ve ona götüren bir yol bulunduğu anda ulaştığımız takdirde talep edilenin o olduğunu kavrarız. Nitekim kaçak köleye giden yolu izlediğimizde ve bizde onun zatına ait bir tasavvur ve ona ulaştıran yol bulunduğu anda ulaştığımız takdirde onu biliriz (marifet). Biz kaçak köleyi daha önce hiç görmemiş olsak, fakat onun alametini tasavvur ederek bu alameti taşımakta olan herkes bizim firarimizdir desek ve sonra da buna bir çabayla değil de rastgele bir görmeyle gerçekleşen veya bir çaba, talep, sinama ve tanımayla gerçekleşen bir bilgi eklense ve o alameti kölede bulsak onun bizim kaçak kölemiz olduğunu biliriz. Böylece alamet, kıyastaki orta terim gibi olur; o alameti kölede bulmamız, küçük terimin gerçekleşmesi gibi olur; o alametin bulunduğu herkesin bizim kaçağımız olduğu, bizde bulunan büyük terimin gerçekleşmesi gibi olur; kaçağın bulunması ise sonuç gibi olur. Bu kaçak köle de bizim için bütün yönlerden bilinen değildir, aksi halde talep edemezdik. Aksine o, bizim için tasavvur yönünden bilinen, bulunduğu yer yönünden bilinmeyendir. Biz, onu bilinen olduğu yönden değil bilinmeyen olduğu yönden talep ediyoruz. Onu bildiğimiz ve ona ulaştığımızda bizde ona dair daha önce bulunmayan bir bilgi oluşur. Bu bilgi, bilginin iki sebebinin bir araya gelmesiyle meydana gelmiştir. Birinci sebep, ona giden yol ve bu yolu izlemektir. İkinci sebep ise duyunun onu algılamasıdır. Aynı şekilde bilinmeyen matluplar da iki şeyin

bir araya gelmesiyle bilinir: Birincisi, daha önce bizde bulunan bir şeydir: "Bütün B'ler A'dır". Bu, kaçak köle örneğindeki birinci sebebin benzeridir. İkincisi şu anda gerçekleşen bir şeydir: Duyuyla Cnin B olduğunu bilmemiz (marifet). Bu da kaçak köle örneğindeki ikinci sebebin benzeridir. Nasıl ki oradaki iki sebep kaçak kölenin idrak edilmesini gerektiriyorsa aynı şekilde buradaki iki sebep de matlubun idrak edilmesini gerektirmektedir. Menon'un Sokrates'e yönelttiği "bütün yönlerden bilinmeyen her şey, bulunduğu zaman bilinemez" ihrasını kabul etmiyoruz. Aksine "hiçbir yönden bilinmeyen her şey, bulunduğu zaman bilinemez". Fakat daha önce bilinen bir şeyin bilinmesi durumunda önceki bilgi, o şeyin bilkuvve bilgisidir ve o (önceki bilgi), bunun alameti gibidir ve onu fiile çıkaran bir şeyin bitişmesine ihtiyaç duyar. Fiile çıkaran bu şeyin bitişmesiyle de talep edilen meydana gelir.

Zihni öğretme ve öğrenmenin nasıl gerçekleştiği ve bunun, önceki bir bilgiyle meydana geldiği açıklık kazandığına göre bizde bir tasavvuru evveli ilkeler ve bir de tasdiki evveli ilkelerin bulunması gerekmektedir. Her öğretme ve öğrenme, önceki bir bilgiyle olursa ve sonra da her bilgi, bir öğretme ve öğrenmeyle olursa durum sonsuza dek gider ve dolayısıyla öğretme ve öğrenme (mümkün) olmaz. Aksine bizde herhangi bir aracı olmaksızın tasdik edilen şeylerin ve herhangi bir aracı olmaksızın tasavvur edilen şeylerin olması ve bunların tasdik ve tasavvurun ilk ilkeleri olması kaçınılmazdır. Şimdi tasdikin ilkelerinden başlayalım ve öncelikle kesin (yakîni) tasdikin ilkeleriyle ilgilenelim.

YEDİNCİ FASIL

MUTLAK BURHÂN VE ONUN BİRİSİ NİÇİN BURHÂN!' VE DİĞERİ DELİL ADI VERİLEN VARLIK BURHÂNÎ' OLMAK ÜZERE İKİ KISMI

Öncelikle kazanılmış (mükteseb) bilginin anlamlarım ayrıntılı olarak açıklayalım, (a) Bazen ilimlerin başlangıcında zikredilen tanımlar, müsaderat ve vazlarla gerçekleşen tasavvura (kazanılmış bilgi) denir, (b) "Bütün şöyle olanlar, şöyledir veya şöyle değildir" şeklinde sonuç veren bir kıyastan çıkan bütün doğru tasdiklere (kazanılmış bilgi) denir, (c) Bazen bundan daha özel bir şeye (kazanılmış bilgi) denir. Bu şey ise "şu, şöyledir" şeklinde bir tasdiki gerçekleştiren ve (yanısıra) "böyle olmaması mümkün değildir" şeklinde bir tasdik daha gerçekleştiren bir kıyastan çıkan bütün doğru tasdiklerdir. Bilindiği üzere bu iki tasdik arasında fark vardır. Çünkü mutlak sonuçların "böyle olduğu" bilinir ama mutlak sonuçlarla birlikte "böyle olmamaları mümkün değildir" şeklinde bir tasdik olmaz. Böyle bir tasdik olması için, mutlak sonucun, zat var olduğu sürece zorunlu olanı; konu, konu olarak var olduğu sürece zorunlu olanı ve bu iki anlamdan herhangi birisiyle zorunlu olmayan mevcudu kuşatması gerekir. Sonra mutlaklık yönü bilindikten sonra zorunluluk yönü bilinir. Bu ise ikinci bir bakıştır. Şu halde gerçek anlamda kesin olan bilgi kendisi hakkında "şu, şöyledir" diye inanılan ve "böyle olmamasının mümkün olmadığına" değişmesi mümkün olmayan bir inançla inanılan bilgidir. Eğer "şu, şöyledir" şeklinde gerçekleşen tasdike, "o, kesindir" şeklinde ikinci bir tasdik eklenmeden kazanılmış bilgi denecek olursa bu bilgi, sürekli olmayan kesindir hatta bir zamanda kesindir.

O halde burhân (kesin kanıt), oluşturulmuş kesin kıyastır (kıyâsım mu'telefün yakîniyyün). Bu söze çeşit açıklamalar getirilmiştir. Öyle görünüyor ki 'kesinden' (yakîni) kastedilen şey, kıyasın sonucunun kesin olması değildir. Çünkü kıyasın sonucu kesin olduğunda, kıyasın kendisi kesin olmayabilir. Bununla birlikte şayet zorlanacak olursa bunun için zorlama bir açıklama getirilir ve "oluşturulmuş" (mu'telef) sözünün tarife sokulması fazlalık sayılarak "sonucu kesin kıyastır" demekle yetinilir. Benim zannıma galip gelen ise şudur: Bu sözle kastedilen anlam "kesin öncüllerden oluşturulmuş kıyastır" şeklindedir ve bu lafızda çok küçük bir tahrif vardır. Kesinlik, öncüllerde olduğunda bu, burhânın kendisi bakımından durumudur. Kesinlik, sonuçta olduğunda ise bu, burhânın başkasına kıyasla durumudur. Dolayısıyla burhânın öncüllerinin kesin olması onun kendinde sahip olduğu bir durumdur. Şu halde öncüllerin kesin oluşu, burhânın tanımında zikredilmeye ve onun doğası tarif etmeye daha layıktır. Tikellerin tamamının sayıldığı tümevarım da tikel önermelerin kesin olması durumunda bu kesinliktir. Tikel önermeler (kıyası ifade eden) sözde büyük önerme olurlar; bununla birlikte onların hakkı küçük önerme olmalarıdır. Bunlar, varlık (inne) veren burhân sınıfına girerler. Çünkü o tümevarım gerçekte kıyastır; o, bölen (mukassim) adındaki şartlı kıyastır. Dolayısıyla o, bu hükme (yani söz konusu kesinliğe) dahildir. Yalnızca diğer (eksik) tümevarım bu tanıma girmez. Daha önce bölen kıyasın nasıl gerçek iktirânî kıyas olduğunu

öğrenmiştin. Çünkü her iktirânî kıyasın, iki cümleden oluşmadığım öğrenmiştin. Bu bakımdan bir şeyin varlıkta kesinlik verdiği ve burhân olmadığı fikri sana cazip gelmemelidir, iktirânî kıyasın yalnızca yüklemli olanım bilen ve diğer sınıflarını bilmeyen kimsenin söylediklerine iltifat edilmemelidir. Aksine o tümevarım da bir kıyasıdır.

Şayet kıyas şunun şöyle olduğu tasdikini veriyor da tasdikteki illeti verdiği gibi şunun şu olarak varlığındaki illeti vermiyorsa o, varlık burhanıdır. Eğer kıyas, her ikisindeki illeti de veriyor ve böylece kıyastaki orta terim, büyük terimin küçük terime olumlanmasının veya ondan olumsuzlanmasının (kıyası ifade eden) sözde illeti olduğu gibi varlığın kendisinde de büyük terimin küçük terim için varlığının veya ondan olumsuzlanmasının illeti oluyorsa bu burhân, niçin burhânıdır.

Varlık burhânında (a) bazen orta terim varlıkta büyük terimin küçük terimde varlığının illeti ve malulü olmaz bilakis onun görelisi olan veya illetine nispette eşiti olup onunla birlikte ilişen bir şey olur veya doğası gereği onunla birlikte olan başka şeylerden biri olur, (b) Bazen orta terim varlıkta, büyük terimin küçük terimde varlığının malulü (nedenlisi) olur. Bunlardan birincisine mutlak olarak varlık burhânı denirken İkincisine delil denir. Mutlak varlık burhânının örneği şudur: Bu hummalıya, ağır hastalığında koyu beyaz bir idrar ilişmiştir; bunun ilistiği her insanın beyin menenjitisi olmasından korkulur. Sonra şu sonuç çıkar: Bu hummalının, beyin menenjitisi olmasından korkulur. Sen biliyorsun ki beyaz idrar ve beyin menenjitisi, tek bir illetin sonucudurlar. Bu illet ise keskin karışımların başa doğru hareketi ve itilmesidir. Bunlardan (yani beyaz idrar ve beyin menenjitinden) biri diğerinin ne illeti ne de malulüdür. Delilin örneği de şudur: Bu hummalıya gün aşırı nöbet gelmektedir; gün aşırı humma nöbeti tutan herkesin humması, safranın bozulmuş olmasındandır. Ya da şöyle diyebiliriz: Ay aydınlandığında şu şu şekillere girmektedir yani önce hilal, sonra yarım, sonra dolunay olmakta ve sonra o nispette geriye dönmektedir; ışığı bu şekilde kabul eden şey, küreseldir; o halde ay, küreseldir. Ya da şöyle diyebiliriz: Ay, tutulduğu esnada kararmaktadır; ay tutulduğu esnada karardığında onunla güneş arasına yerküre girmiştir. Yahut şöyle diyebiliriz: Bu ahşap, yanar; yanan her şeye ateş dokunmuştur. Bütün bunlar, illeti malulden hareketle açıklamaktadır ve delil adım alır. Bu açıktır, açıklamayı uzatmıyoruz.

Mutlak burhân (kesin kanıt) yani niçin burhanı ise şöyle dememiz gibidir: Bu insanda safra tutulması ve gözenek tıkanması nedeniyle safra bozulmuştur; Bu durumda olan her insana üçüncü günde şiddetlenen gün aşırı veya sürekli humma nöbeti gelir. Veya şöyle deriz: Ay, küreseldir; her küresel olanın karşısındakinden ışık alması şu şu şekilde olur. Veya şöyle deriz: Ay, güneşin karşısındadır ve yerküre de ay ile güneş arasında olup güneşin ışığını aydan gizlemektedir; bu durumda olan her şey tutulur. Veya şöyle deriz: Bu odun ateşe temas etmiştir; ateşe temas eden her odun yanar. Bütün bunlar, hem talep edilenin tasdikini hem de talep edilenin kendinde varlığının illetini verir. Sebeplerin sınıflarım ve bunların nasıl orta terim olarak alındıklarını daha sonra ayrıntılı olarak inceleyeceğiz. Şimdi şöyle deriz:

Talep edilenin varlığının sebebi olan her şey, ya büyük terimin kendisinin ve onun küçük terim için varlığının sebebidir ya da büyük terimin kendinde varlığının sebebi değil ve fakat yalnızca küçük terim için varlığının sebebidir. Birincinin örneği şudur: Gün aşırı tutan humma, safranın bozulmasının hem mutlak olarak malulüdür (nedenlisidir) hem de Zeyd'deki varlığında malulüdür. İkincinin örneği şudur: Canlı, insana yüklenmesi aracılığıyla Zeyd'e yüklenmektedir. Dolayısıyla insan, Zeyd'in canlı olarak varlığının illetidir. Çünkü canlı önce insana yüklenmekte ve insan da Zeyd'e yüklenmektedir. Canlı da bu şekilde Zeyd'e yüklenmektedir. Aynı şekilde cisim, önce canlıya sonra insana yüklem olur. Dolayısıyla canlının insan için varlığı, insanın cisim olarak varlığının illetidir. Ama mutlak olarak değerlendirildiğinde tek başına insan canlının mutlak olarak varlığının illeti olmadığı gibi tek başına canlı da cisim anlamının mutlak olarak varlığının illeti değildir. Bir kimse şöyle demeyi düşünebilir: Aksine canlılık, insanlığın Zeyd için varlığının illetidir, çünkü Zeyd canlı olamadan insan olamaz. Yine cinsin faslının ilk önce türe mi yoksa cinse mi ait olduğun hakkındaki kuşkunun çözümü de böyledir. Bu kuşkunun çözümü bizim görevimiz ve ödenmesi gereken borcumuz olsun. Şimdi şöyle deriz:

Cins, cinsin faslının türe yüklenmesinde türün illeti olduğu gibi cinsin cinsinin türe yüklenmesinde de türün illetidir. Bu durumun nasıl gerçekleştiğini daha sonra söz konusu kuşkunun çözümünde açıklayacağız. Deriz ki: Büyük terimin illeti olan her şey, onun illeti olduğu açık olmasa bile, onun orta terimi olmaya elverişlidir. Fakat telif edilen kıyas, henüz niçin burhânî olmaz. Dolayısıyla bu durum açıklanıncaya kadar o kıyasla tam kesinlik elde edilmez. Bir delille açıklandığında ise bir itibar veya delille açıklığa kavuşur ve kesinlik, tek başına o orta terimle değil başka bir orta terimle tamamlanır. Diğer orta terim, sebebin bilfiil sebep olduğunu açıklar. Çoğunlukla ilk başta verilen sebep, yakın sebep olmaz veya tek başına bizzat sebep olmaz; aksine o gerçekte sebebin bir parçasıdır. Bunun örneği duyumsayandır (hassâs). Çünkü duyumsayan, bir yönden canlının illetidir. "Bütün duyumsayanlar, canlıdır" dediğimizde bu söz, şu iki anlamdan birinden yoksun kalamaz: Ya duyumsayan ismi, canlı isminin eş anlamlısı yapılır ve böylece canlı, duyu sahibi şeyin ta kendisinden ibaret olur. Bu durumda orta ve büyük terim, iki eş anlamlı isim olur ve ikisinden biri, diğerinin illeti olmaya daha layık olmaz. Ya da doğrusu ve öğrenmiş olduğun gibi duyumsayan anlamı, bir şeye delalet eder ve canlı anlamı ondan anlamca daha tam bir şeye delalet eder. Böylece canlı, yalnızca duyu sahibi bir şey olmaz, aynı zamanda beslenen, büyüyen,

doğuran, duyumsayan ve hareket eden bir nefis sahibi cisim olur. Sen biliyorsun ki onun duyu sahibi olması, beslenen, büyüyen, doğuran ve duyumsayan bir cisim oluşunun -her ne kadar bundan kalmasa da- ta kendisi değildir. İki anlam arasındaki farkı öğrenmiştin. Bununla birlikte herhangi bir terim ve delil olmaksızın bir şeyin duyu sahibi olduğunu kabul etmeden, onun beslenen, büyüyen, doğuran vb. bir cisim olmasının zorunlu oluşunu bilmen gerekmez. Zira sen burada bir cisim olduğunu ve o niteliklerden hiçbirinin de bulunmadığını varsaysan, bu cismi tasavvur etmenin imkânsız olmayacağı apaçıktır. Evet bunu yadsıyabilir ve varlığın bunda ayları olduğunu görebilirsin. (Ancak) daha önce öğrendiğin gibi kesin, varlık ona örtüştüğü için ve tümevarımla kesin olmaz. Hayır! Aksine bedahetin (apaçıklığın) varlığını inkar etmediği her şeyin varlığını mümkün görebilirsin; ve varlığını mümkün gördüğün her şeyin mukabili, senin için kesin değildir. Durum böyle olunca senin "bütün duyumsayanlar canlıdır" sözün -şayet canlı ile duyumsayalım kendisini kastetmeyip de duyumsayan canlının eşanlamlısı olmazsa, dahası duyumsayanı daha önce incelediğimiz bir mefhumun özelliğine sahip bir şey yaparsan- kesinliğinden emin olunan bir şey değildir. Bununla birlikte duyumsayan illettir ama tek başına illet değildir, aksine illetlerden biridir yani illetin bir parçasıdır. Şu halde buna inanılması ve söylenenin dikkate alınmaması gerekir. Duyumsayanı canlının eşanlamlısı olarak aldığı anda, orta telimi büyük terimin adının eşanlamlısı olan bir isim yapmış ve dolayısıyla hiçbir şey yapmamış olursun. Öyleyse şu anda hakkında konuştuğumuz büyük terimin illetinin tam ve açık bir illet olması, sonra vermiş olduğumuz değerlendirmelerin (itibar) dikkate alınması gerekir. Şimdi tekrar başa dönüyor ve şöyle diyoruz:

Bazen orta terim varlıkta büyük terimin gerçekte malulü olur, ancak büyük terimin küçük terimdeki varlığının malulü olmaz aksine her ne kadar gerçekte büyük terimin malulü olsa da illetin maluldeki varlığının illeti olur. Çünkü illetin önce bir şey için mevcut olması ve o şeyin illetin malulü olması sonra da illetin o malul vasıtasıyla başka bir malul için mevcut olması ve dolayısıyla bu aracının varlıkta büyük terimin malulü olması fakat onun, başka bir malulde o illetin^ varlığının illeti olması mümkündür. "Şeyin varlığı" dememiz ile "şeyin bir şeydeki varlığı" dememiz aynı değildir. "Bu, şeyin malulüdür" dememiz sonra da "fakat o, bu şeyin başka bir maluldeki varlığının i illetidir" dememiz çelişmemektedir. Sözelimi ateşin hareketi, onun doğasının malulüdür. Sonra o hareket meydana geldiği şeyde ateşin doğasının meydana gelmesinin illeti haline gelebilir ve ateşin doğası o şeye etki eder. Bundan dolayı orta terim yapılan şey, ateşin doğası değil onun hareketidir. Zira ateşin doğası, yakmanın bizzat illeti değildir; onun yakmanın illeti olması, bir malulün aracılığıyla ki o malul, ateşin doğasının mesela yanan şeye teması veya yanan şeye doğru hareketidir.

Kuşkusuz büyük terimin varlığının mutlak olarak illeti olan şey, onun bütün konularda ve bütün küçük terimlerdeki varlığının illetidir. Aksi halde o, orta terimin mutlak olarak varağının illeti olmaz, bir konudaki varlığının illeti olur. Büyük terimin küçük terimdeki varlığının illetine gelince, onun mutlaka büyük terimin de illeti olması zorunlu değildir, aksine daha önce söylediğimiz tarzda onun malulü de olabilir.

Bir kimse şöyle diyemez: "Sizin sözünüzden zorunlu olarak şu çıkar: Şeyin varlığının illeti olan şey, onun varolduğu şey için varlığındaki illetidir. Durum böyle olunca her ne zaman büyük terim, orta terimin varlığının illeti olursa orta terimin olduğu her yerde onun illeti olur ve dolayısıyla orta terimin küçük terim için varlığında onun illeti olur. Bu durumda orta terim, büyük terimin küçük terimdeki varlığının illeti olmaz, bilakis onun malulü olur. Malulün ise kendi illetinin illeti olması imkânsızdır". Bunun cevabı şudur: Orta terim ve büyük terimden her birinin bir zatının olması ve bu iki zattan her birinin de bir şeyde oluşunun bulunması mümkündür. Bu durumda zatı bakımından büyük terim, zatı bakımından orta terimin illeti olur ve bu ikisinden her birinin bir şeydeki oluşu açısından dikkate almış vardır ve bu, zatı açısından dikkate almışından başkadır. Şayet orta terimin zatı ancak o küçük terimde varlık kazanıyorsa kuşkusuz büyük terim, orta terimin küçük terimdeki varlığının illetidir. Fakat eğer bu, orta terimin gereği olmayan bir şeyse, (büyük terimden) başka bir şey orta terimin illeti olabileceği gibi büyük terim de onun illeti olabilir. Nasıl olur ki! Büyük terimin zatı bir şeydir ve onun küçük terim için varlığı (başka) bir şeydir. Bu nedenle büyük terimin küçük terim için varlığı, büyük terimin gereklerinden olmayabilir. Dolayısıyla büyük terim, orta terimin zatı olması bakmamdan orta terimin illeti olur veya küçük terim için varolması bakmamdan orta terimin illeti olur. Bu da küçük terim için var olması bakmamdan değil de zan olması bakmamdan büyük terimin bir özelliği olur ve malul de onun küçük terim için oluşu olur. Bu takdirde illet, malule dönüşmez. Bu anlamı, yukarıda verdiğimiz örnekte düşün.

Bu böyledir. Deriz ki: Orta terim, büyük terimin küçük terimdeki varlığının illeti ise işte bu, niçin burhanıdır. Bununla birlikte öğrenmiştin ki orta terimin bir şekilde büyük terimin illeti olması, onun illet olma şartları tamamlanmadığı sürece orta terim olarak kabul edilebilmesi için yeterli değildir. Fakat orta terim, büyük terimin küçük terimdeki varlığının malulü olursa ve böylece büyük terim, ona terimin küçük terimde illeti olursa, işte böylesi burhân varlık burhânıdır. Şu halde bu faslı, bu şekilde bilmelisin ki pek çok şüpheden kurtulasın.

SEBEBİ OLAN HER ŞEYİN SEBEBİ BAKIMINDAN KESİN BİLGİSİ VE BU BİLGİLERDEN OLUŞAN BURHANLARIN TERİMLERİ ARASINDAKİ NİSPETLER (İLİŞKİLER)

Sonra deriz ki: Bir yüklem bir konuya sürekli yüklenmesinin veya konudan sürekli olumsuzlanmasının veya yüklenme ve olumsuzlanmanın zorunlu olduğu belirli bir vakitte yüklenmesi ya da olumsuzlanmasının bir illeti varsa o illet nedeniyle konu ile yüklem arasındaki nispet de o nispet olur. Yüklem ve konunun zatı, şayet o illet olmasa, o nispete zorunlulukla sahip olmazlar, aksine imkânla sahip olurlar. Yüklem ve konunun zatı, aralarındaki hükmün o nispette zorunlu olduğu yönden başka bir yönle bilindiğinde, o durumda bulunmamaalarının mümkün olmadığı yönden başka bir yönle bilinmişlerdir. Bu yön ise hükmün, o hükmü zorunlu kılan sebebin yönünden başka bir yönle bilinmesidir. Çünkü sözleri edilen konunun yüklem ve yüklem konuya olan her nispetinin, illetin zorunlu kıldığı yönden gerçekleştiği değil, zorunluluğun olmamasının mümkün olduğu yönden gerçekleştiği varsayılır. Böylece şunun böyle olduğu bilinmiş ama onun böyle olmamasının mümkün olmadığı bilinmemiştir. Çünkü onun böyle olmamasının mümkün olmamasını sağlayan şey bilinmemektedir. Bir insan kıyas yaparak "falan kimsede şiddetli hummada beyaz idrar olur; şiddetli hummada beyaz idrar olan herkese beyin menenjitli ilidir" dese ve sonuca gitse çıkardığı sonuçla kesin bilgi elde edemez. Kesin bilgi elde edebilmesi için bundaki illeti bilmelidir. Aynı şekilde bir kimse "bütün insanlar, güler; bütün gülenler düşündür (nâtık)" dese bundan, gelişiminin mümkün olduğunu tasdik edemeyeceği derecede, "bütün insanların düşünen olduğu" şeklinde kesin bir sonuca ulaşması zorunlu değildir. Çünkü gülme yani gülme gücü, düşünme (nutuk) gücünün malulü olduğundan, insanların ilk olarak düşünme gücüne sahip olması gerektiğini ve gülme gücünün de düşünme gücünü izlemesi gerektiğini bitmedikçe gülme gücü bulunmayan bir insan olamayacağı kesinlemesi zorunlu olmaz. Fakat bu (düşünme gücüne sahip olduğu halde gülmeyen insan) duyu açısından varolabilir ve duvu algılamadığı şeyde farklılığı yadsımaz ya da tecrübeyle varolabilir. Akıl ise âdeti (alışkanlık) terk ettiğinde bunda kuşku duyabilir ve insandaki gülme gücünün sürekli olmadığını ve bütün insanlarda bulunmadığını veya gülme gücünün zail olduğunu vehmeder, çünkü gülme gücü, insan mahiyetini var eden veya insanda varlığı açık bir şey değildir. (İşte söz konusu şahsın, gelişiminin mümkün olduğunu tasdik edemeyeceği derecede, "bütün insanların düşünen olduğu" şeklinde kesin bir sonuca ulaşmasının zorunluluğu,) insanın düşünen oluşunun onun gülen oluşunu zorunlu kıldığının -eğer zorunlu kılar ve bir fazlalığa ihtiyaç duymazsa- zorunlu olduğuna dair kesin inancıyla gerçekleşir. Bu takdirde onun (yani bütün insanların düşünen oluşunun) zorunluluğunu illetiyle bilmiş olur ve dolayısıyla dönmesi ve onunla illeti açıklaması imkânsızlaşır. O kimsenin, insanın düşünen olduğunu bilmediğini varsaydığımız takdirde onun için insanın gülen olduğu kesin olarak ve düşünen yoluyla açıldık kazanmaz. Sözelimi bütün gülenlerin düşünen olduğu açık ise bundan insanın düşünen olduğu nasıl açık hale gelir! Özede insanın düşünen olduğu biliniyorsa bunu talep etmenin ve buna kıyas yapmanın imkânı yoktur. Şayet talep edilen ve bilinmeyen şeylerdense bu kıyastaki küçük öncül bilinmemektedir ve talep edilmesi gerekir. Öyleyse her insanın gülen olmadığını vehmetmek mümkündür. Dolayısıyla ondan elde edilen bilginin zail olması mümkündür. Çünkü bütün insanların gülen olduğu yönünden elde edilmiştir. Gülmenin zorunlu olduğu yönden bilinseydi -ki bu, gülmeyi gerçekte zorunlu kılan illetin verilmesidir ve bu illet de zorunlu olarak düşünme gücü olmalıdır- Önce bütün insanların düşünen olduğu bilinmiş olurdu; bunun, gülme aracılığıyla edilmiş olması ise bir fazlalıktır. Yine karga için karalık da böyledir. Biz "bütün kargalar karadır" sözünü tecrübe ve tümevarım yoluyla söyleriz. Karganın zâtî bir mizacı bulunduğunu ve bu zâtî mizacın karga üzerinde beliren tüyleri daima karalaştırdığını bildiğimizde bu (bütün kargalar karadır) bilgimiz kesinlik kazanır.

Şu halde açıktır ki şey veya durumun bir sebebi bulunduğu onun kesin olarak bilinmesi ancak sebebini bilmekle mümkündür. Eğer büyük terim herhangi bir sebeple değil de zatı gereği küçük terim içinse ama onun için varlığı açık değilse, orta terimin de küçük terim için varlığı böyleyse fakat onun küçük terim için varlığı açıksa, sonra büyük terimin orta terim için varlığı açıksa, kesin bir burhân ortaya çıkar ve bu burhân, niçin burhânî değil varlık burhânî olur. Bunun kesin olmasının nedeni, iki öncülün tümel ve zorunlu olup hiçbir kuşku barındırmamasıdır. Büyük terimin bir sebebi olan ve kendisine küçük terimi vasıtasıyla ulaşan kıyastaki kuşku, büyük terimi zorunlu kılan sebep yönünden bilinmediği, aksine onun zorunlu olmayıp mümkün olması yönünden alındığında ortaya çıkar. Çünkü bir sebebi olan her şey, sebebiyle zorunlu olur. Burada ise sebebin yerinde zat vardır, büyük terimin küçük terim için varlığı zatı gereği ama gizlidir, orta terimin de küçük terim için varlığı herhangi bir sebep olmaksızın zatı gereğidir, hatta orta terim bilinmeden küçük terim bilinmez ama gizli değildir. Bu durumda küçük öncül

zorunluluğuyla bilinmiştir ve büyük öncül de böyledir. Çünkü büyük terimin, orta terimle nitelenenler için varlığı zati gereği olup bilinmediği takdirde onun da hükmü bilinmeyecek bir sebep nedeniyle değildir. Burada geriye kalan tek bir şeydir: Bir kimse şöyle diyebilir: "Nasıl oluyor da tek bir zat, zati gereği iki şeyi gerektiriyor!" Sözelimi küçük terim olan C, nasıl oluyor da orta terim olan B'yi ve büyük terim olan A'yı gerektiriyor? Bunlardan birincisini zati gereği gerektirse, İkincisini ise zati gereği değil de aralarındaki birinci vasıtasıyla gerektirse bu olabilir. Bu durumda B, yalnızca açıklama bakımından değil, varlık bakımından da Ahun iletir olur." Bu itirazın cevabı şudur: Mantıkçı olması bakımından mantıkçı, bunun söz konusu nitelikteki maddelerde mümkün olduğunu ve bunlardan farklı maddelerde mümkün olmadığını almalıdır. Fakat bu maddelerin mümkün olup olmadığı ve bu maddeler hakkındaki söz konusu kuşkunun doğru olup olmadığı, mantıkçının işi değildir. Böylesi şeylerin incelenmesi, İlk Felsefenin (Metafiziğin) işidir. Çünkü İlk Felsefe, mevcutların hallerini incelemeye ilgilidir. İlk Felsefede açıklamaktadır ki son derece basit (yalın) olmayan zatlardan bir zatın pek çok ilişeni olabilir ve bu ilişkiler birbirinden önce değil beraberce ilişirler; basit zatlardan bazısında anlamsal bir bileşim (terkip) barındırmaları bakımından buna benzer durumlar bulunmaktadır, çünkü onlar mutlak olarak basit değildirler ve varlıkların çoğu da bu forma sahiptir.

Bu açıklamadan çıkan sonuç şudur: Varlık burhânî, bazı yerlerde sürekli bir kesinlik vermektedir. Sürekli kesinliği, sebebi olan şeylerde değil sebebi olmayan şeylerde vermektedir. Bu açıdan deriz ki: Matematikçi, Astronomiye ilişkin şeylerin çoğunda kesinliğe sahip değildir. Çünkü o, bu şeyleri gözlemle bulunmuş olması yönünden almaktadır. Yine matematikçinin mesela güneşin hareketinin Burçlar feleğinin parçalarında hızlilik ve yavaşlık bakımından eşit olmaması ve hareketin yavaşlığının yerötesine (eve), hızliliğinin da yerberisine (hadid) ait olması yönünden güneşin yerötesini çıkarırken yaptığı da böyledir; bunların hiçbirinde iletir vermez; iletir veren doğa bilimcidir.

Eğer bir kimse "biz bir sanat gördüğümüzde zorunlu olarak bir sanatkârının olduğunu biliriz ve bu tasdikin sanattan zail olması mümkün değildir; bu ise malulden illete istidlaldır." derse cevap şudur: Bu, iki şekildedir: Ya "bu ev, suretlidir; her suretimin bir suret vericisi vardır; o halde bu evin de bir suret vericisi vardır" sözün gibi tikeldir; ya da "bütün cisimler, heyûlâ ve suretten bileşmiştir; bütün bileşiklerin bir bileştireni vardır; o halde cismin de bir bileştireni vardır" sözün gibi tûmeldir. Birinci kıyas yani "bu evin bir suret vericisi vardır" sözü sürekli kesinliği gerçekleştirmez. Çünkü bu ev, bozuluşa uğrayan şeylerdendir, dolayısıyla onun hakkında oluşan inanç, ancak o varken doğrudur. Hâlbuki sürekli kesinlik zail olmaz. Bizim sözümüz ise sürekli tûmel kesinlik hakkındadır. Diğer örneğe yani "bütün cisimler, heyûlâ ve suretten bileşmiştir; bütün bileşiklerin bir bileştireni vardır; o halde cismin de bir bileştireni vardır" sözüne gelince cismin heyula ve suretten bileşmiş olması, ya cisim için zati bir durum olup cisim onunla varolur ya da cismin gereği olan bir arazdır. Eğer cismin zati nedeniyle gereği olan bir araz olup ilişmesinde de bir sebep yoksa hakkında kesin varlık burhânî konulan şeylerden olması mümkündür. Durumu iyileşinceye kadar bunu bırakalım. Şayet zan nedeniyle değil de bir aracı nedeniyle cismin gereği olan bir arazsa onun hakkındaki söz, onunla talep edilen şey hakkındaki söz gibidir ve ondan çıkan sonuç, onun sebebiyle kesin olmaz. Şayet zati ise veya herhangi bir sebep olmaksızın ilişen gereklerden ise ona yüklenen "onun bir bileştireni olduğu"dur, "bileştiren" değildir. Bu yüklem ise illet değildir. Çünkü illet, "bileştiren"dir, "onun bileştireni olduğu" değildir. "Bileştiren" büyük terim değildir, aksine büyük terim, "onun bir bileştireni olduğu"dur. İşte bu, "bileştiren"den ibaret olan orta terime yüklem olmaktadır. Çünkü sen, tıpkı insana "o, canlıdır" denilmesi gibi, "bileşen, bir bileştireninin olmasıyla nitelenir" dersin, yoksa "bileşen, bileştirendir" demezsin. Sonra "bileştirene sahip olan", ister bizzat varlıkta bileşeni var kılsın isterse de onun gereği olan bir tabisi olsun, öncelikle bileşene aittir, sonra da heyula ve cisimden bileşene aittir. "Bileştiren sahibi", bizzat varlıkta öncelikle bileşene ait olduğuna göre o, daha önce öğrendiğin gibi, "bileşen" sebebiyle "bileşenin altındakilere" aittir. Dolayısıyla kesinlik, bir illetle meydana gelmektedir ve her ne kadar "bileştiren sahibinin" bir parçası olan "bileştiren" bileşenin illeti ise de bileşen, "bileştiren sahibinin" cisim için varlığının illetidir. Şu halde açığa çıktı ki: Hakiki kesinlikle kesinlenen şeydeki büyük terimin, orta terimin illeti olması mümkün değildir. Belki onda orta terimin illeti olan bir parça bulunabilir. Ama parçanın dikkate alınması, bütünün dikkate alınmasından başkadır. Kuşkusuz "bileştiren" bir şeydir ve "bileştiren sahibi" başka bir şeydir. Çünkü "bileştiren sahibi" aynıyla "bileşene" yüklem olmaktadır. Halbuki "bileştirenin", "bileşene" yüklem olması imkânsızdır. Fakat bir kimse şöyle diyebilir: "Büyük terimin, orta terime söylenmemesi (yüklenmemesi), aksine orta terimin gereği olan bir şey olması ve bununla birlikte onun malulü olmayıp onunla bitişik bir şey olması, her ikisinin varlıkta beraber olması ve o ikisinin varlıkta ortak oldukları tek bir illetlerinin bulunması mümkündür. Bunu iki kardeş arasındaki duruma benzetebiliriz. Kardeşin varlığının kardeşten gerekli oluşunun -bunu orta terim yaptığımızda- bir illetten gerekli oluş olduğunu nasıl söyleyebiliriz! Bununla birlikte o (yani kardeşin varlığın kardeşten gerekli oluşu) kesindir ve onda hiçbir kuşku yoktur. Aynı şekilde bu sayının çift olmadığı bilimizde bu bilgi aracılığıyla onun tek olduğunu kesin ve asla zail olmayacak şekilde biliriz. Hâlbuki bu, bir illetten kaynaklanmamaktadır. Zira onun çift olmaması, tek olmasının illeti değildir. Aksine en doğrusu, onun

tek oluşunun kendinde bir durum olup onun çift olmayışının illeti olmasıdır ki bu da onun zatının dışında bir durumdur, çünkü başkası dikkate alındığında ortaya çıkmaktadır." Şu halde bunun hakkında düşünmemiz ve bunu çözmemiz gerekir. Bu amaçla deriz ki:

Burada iki şeyin olması ve bunlardan birinin, diğerinin doğasıyla ilgili (müteallik) olmaması, aksine ikisinden birinin veya her ikisinin de başka bir şeyle ilgili olmalarına gelince bu ikisinden biri diğeriyle değil bilakis onunla birlikte zorunlu olmaktadır. Durum böyle olunca ikisinden biri diğeriyle kesinlenmemektedir. ikisinden birinin illet yönünden bilinmesine gelince, şayet diğeri de illet yönünden biliniyorsa diğer şeyin aracılığı, bizatihi kesinliği ifade etmez. Çünkü o, illet yönünden meydana gelmiştir. İkisinden biri illet yönünden bilinirse, diğeri ise meçhul olup onun bilinmesiyle bilinmez ama kendisi sayesinde ötekini bilinebilmesi özelliğine sahipse, bu takdirde ikisi arasında görelilik (izafet) durumu yoktur. Çünkü iki görelî, zihne beraberce gelir. Böyle olmadığına göre bu durum, kardeş ile kardeş gibi değildir, çünkü ikisinden biri(nin) küçük terim için (varlığı) diğerinden daha iyi bilinmekte, fakat büyük terim olan diğeri(nin) orta terim için (varlığı) bilinmektedir. Şayet orta terimi zorunlu lalan illet, onu da küçük terim için zorunlu kılıyorsa o, orta terime ihtiyaç duymaz. Çünkü o kendi zatında orta terim sayesinde küçük terim için zorunlu olacak durumdaysa ve sadece orta terimle dikkate alındığında onun (yani küçük terim) için imkân düzleminde değilse, onun illet oluşunda orta terimin katkısı var demektir. Hâlbuki böyle olmadığı varsayılmıştı. Şayet onun orta terimle dikkate alınması, küçük terimde zorunluluğa değil de henüz imkâna sahip olan bir şeyin dikkate alınması ise orta terim yönünden kesinliğin gerçekleşmesi zorunlu olmaz. Bil ki: Görelinin aracılığı (orta terim olması), ilimlerde faydası az bir durumdur. Çünkü şendeki, Zeyd'in bir kardeş olduğu bilgisinin kendisi, onun bir kardeşi olduğu bilgisidir veya onun bilgisini içerir. Dolayısıyla ondaki sonuç, küçük öncülünden daha iyi bilinen bir şey olmaz. Eğer böyle değil de (Zeyd'in bir kardeş olduğu) onun bir kardeşi olduğu bilininceye kadar bilinmeyecek durumdaysa "Zeyd kardeşdir" sözünün kendisini tasavvur edemezsin. En doğrusu böylesi şeylere bırakın burhan (kesin kanıt) adım vermeyi kıyas adını bile vermemektir.

(Bu sayı ya tektir ya da çift değildir şeklindeki istisnâlı kıyasta) zikredilen istisnaya gelince o, istisna yaptığı ve "fakat çift değildir" yani o, çift olmaklık tanımına iye değildir dediğinde o kimse bu sözü, ya zan gereği o sayının çift olmadığı zorunlu kılmayan bir öncül nedeniyle söyler. Bu durumda bu öncülün bilgisi, kesin değildir ve dolayısıyla o sayının tek olduğu sonucu bu açıklama yönünden kesin olmaz. Ya da onu bilmek, onun çift olmamasını zorunlu kılan bir illet nedeniyledir. Çift olmamanın ise çift olmaklık tanımından yoksun olmaktan başka bir illeti yoktur. Çiftin tanımından yoksunluk ise ancak ilk önce tek'in tanımının bulunmasıyla mümkün olabilir. Bu durumda bu kıyas, faydasız kıyaslardan olmaktadır. Çünkü o, istisnadan önce bilinen şeyi sonuç vermektedir. İstisnah kıyaslardan fayda veren yalnızca istisnadan sonra bilinen şeyi sonuç veren kıyastır.

Hulfi (ters) kıyas ise ancak varlık burhanım verir. Çünkü hulfi kıyas, bir şeyin doğruluğunu o şeyin gelişiminin -imkânsızı gerektirmesi nedeniyle- yanlış olmasıyla açıklar. Bütün bunlar ise dış şeylerle olmaktadır. Fakat hulfi kıyas, düzgün kıyasa dönme gücüne sahiptir ve hulfi kıyasların bir kısmı burhân olma gücüne sahiptir.

Bütün bunlardan soma bilinmesi gerekir ki: Tam ve sürekli kesinlikte, orta terimin, büyük terimin küçük terimdeki varlığının illeti olması tek başına yetmez. Yine bilinmelidir ki: İlk Talim'de bu kadarla sınırlı olarak serdedilen sözgelimi ağaç, ağaç yapraklarının genişliği, rutubetin kuruması ve yaprakların dökülmesi durumu, ayın, yerkürenin gizlemesi ve ay tutulmasının durumu gibi örneklerin çoğu müsamaha yoluyla zikredilmiştir. Çünkü orta terimin küçük terim için varlığı sürekli değilse, onun gerektirdiği ve illeti olduğu şeyin sürekli olması zorunlu değildir. Eğer (orta terim) illet ise ifade ettiği kesinliği herhangi bir vakitte ifade eder.

Bir kimse "burhanlarda küçük terimin, orta terim karşısındaki durumu nasıldır?" diyebilir. Biz şöyle deriz: Küçük terimin, büyük terimin illeti olması ve herhangi bir illet aracılığı olmaksızın, türün kendisinden öncelikli olarak çıkan hâssalarını gerektirmesi gibi, zatı gereği onu gerektirmesi mümkündür. Fakat orta terim, küçük terimin yalnızca zatında illeti değildir, aksine onun orta terime tabi olan bazı hüküm ve özelliklerinde de illettir. Örneğin "üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olmasını" orta terim yapalım ve onun küçük terime -bu, üçgen olsun- kıyasla böyle olduğunu varsayalım ve büyük terim de "üçgenin açılarının, dörtgenin açılarının yarısı oluşu" olsun. Küçük terimin, orta terimin özelliklerinden -ki bunları orta terim gerektirmektedir- olması, sonra orta terimin küçük terime bitişen bir hükmün illeti olması mümkündür. Büyük ve küçük terimin nasıl olup da ikisinden biri diğerini gerektiren bir illet olmaksızın beraberce tek bir şeyin gerekleri olduğuna gelince bunun açıklamasını öğrenmiştin. Büyük terimin orta terim karşısındaki durumunu ise öğrenmiştin.

Fakat bir kimse şöyle diyebilir: "Küçük terim hakkında bir hüküm sabit olup da sonuç doğru olduğu ve bu sonucu bir kıyasın büyük terimi yapmak istediğimizde bu kıyasın kesinlik bildirmede durumu nasıldır?" Şöyle deriz: Küçük terim, orta terim olduğunda ve büyük terimin onun için varlığı bir illet ile açık hale geldiğinde bizzat o illet, küçük terimle nitelenen her şeyin illetidir. Dolayısıyla o illet, ikinci küçük

terimin de illeti olur. Fakat onun ikinci küçük terimin illeti olması bir aracıyla iken birincisinin illeti olması aracısızdır.

Niçin burhanı, yalnızca bilfiil yakın illeti veren burhân değildir, aksine o, açıkladığı şeyi illet ve kesinlikle açıkladıktan ve ondaki açıklama illetlere çözüldükten sonra bilfiil yakın illeti vermese de niçin burhanıdır. İlerde söyleyeceğimiz "burhân, büyük terimden uzak illeti verdiğinde niçin burhânî olmaz" sözü şu demektir: Mesela küçük terim C, orta terini B ve büyük terim de A'dır. Fakat B, C'nin A olmasının yakın illeti değildir; B, Cnin A olmasının illetidir, çünkü D'dir. B'nin A olduğu verisine sahipsek ya B'nin A olduğu bizim için kesindir ve tarafımızdan kabul edilir ya da böyle olmaz. Şayet bizim tarafımızdan kabul edilmezse bu kıyas, varlık burhânî olmak bir yana burhân bile olmaz. Şayet D yönünden olmaksızın kabul edilirse "bütün B'lerin A olduğu" şeklindeki kesinimiz tam bir kesin olmaz ve bizim çıkardığımız "bütün C'ler A'dır, çünkü o, B'dir" sonucu sürekli ve tam bir kesinlikle kesinleşmiş olmaz. Fakat daha önceden D, A olduğu için bütün B'lerin A olduğunu biliyorsak veya bu gecikmekle birlikte bilinmişse bu takdirde burhân, salt varlık burhânî olmaz.

DOKUZUNCU FASIL

KONUSUNDA YÜKLEMİNİN HERHANGİ BİR SEBEBİ BULUNMAYAN ÖNCÜLÜN BİLİNME NİTELİĞİ, TÜMEVARIM VE TÜMEVARIMIN GEREĞİ, TECRÜBE VE TECRÜBENİN GEREĞİ

Sonra bir kimse şöyle sorabilir: Varlığın kendisinde yüklem ile konu arasında bir sebep bulunmazsa bunlar arasındaki nispet/ilişki nasıl açıklanacaktır? Biz deriz ki: O (öncül) kendiliğinden açık olduğunda herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymaz ve onun hakkındaki kesinlik, yüklem konuya nispetinin, konunun zatından kaynaklanışı yönünden sabit olur. Bu nedenle konunun zatının yükleme ulaşması zorunludur. Ulaşmayı ve zorunlu olması bakmamdan zorunluluğunu öğrenmiştin. Bu durumda meydana gelen bilgi kesindir. Kendiliğinden açık olmadığına ise onunla geçici olmayan bir kesin bilgi gerçekleşmesi kesinlikle mümkün değildir. Çünkü biz, sebep olmayan şeyi orta terim yaptığımızda onunla söz konusu kesin bilginin talep edilmesi mümkün değildir. Sebep olan şeyi orta terim yaptığımızda ise bir sebebi aracı yapmış oluruz; bu ise imkânsızdır, çünkü sebep olmadığını varsaymıştık. Öyle görünüyor ki bu gibilerinin tamamı, kendiliğinden açıktır yahut da açıklaması tümevarımla yapılır. Fakat tümevarımla açıklandıklarında kaçınılmaz olarak iki durumdan birinde bulunurlar. Çünkü ya yüklem konunun tikellerine nispetinin varlığı, herhangi bir sebep olmaksızın kendiliğinden açıktır -çünkü tümevarım, ancak bu tür ile açıklanır- ya da yüklem konunun tikellerine nispetinin varlığı kendinde bir sebep iledir. Şayet (nispetin varlığı) tikellerin her birinde kendiliğinden açık ise bu takdirde açıklama ya sadece duyuyla olur ki bu, ne sürekliliği gerektirir ne de ortadan kalkması mümkün olan bir durumun ortadan kalkmasını gerektirir. Dolayısıyla o öncüllerden hiçbirisi kesin olmaz. Ya da açıklama akılla olur. Bu kısım ise mümkün değildir. Çünkü bu yüklem, kaim kılan/kurucu anlamında zâtî olması mümkün değildir. İlerde açıklayacağımız üzere kaim kılan/kurucu anlamındaki zâtı, gerçekte talep edilmez, aksine onun zatısı olduğu şey için varlığı açıktır. Yüklem arazî olması durumunda ise kuşkusuz o, tikellere söylenen bir tümelin sürekli gereken (lâzım) arazlarından olur, çünkü hepsine yüklenebilmektedir. Dolayısıyla bu araz, tikellerin zâtî anlamlarından birinin gereği olur. Bu niteliğe sahip olan arazın ise durumu budur. Durum böyle olunca onun her tikele yüklenmesi, onda ve onun dışındaki zâtîlerde bulunan bir anlam nedeniyle olur. Böylece o yani zâtı, bu arazın tikellerdeki varlığının genel bir sebebi olur. Hâlbuki biz onun sebepsiz olduğunu varsaymıştık. Söz konusu araz, o sebep yönünden bilindiğinde bu, bırakan kendiliğinden açık bir bilgiyle olmayı, zorunlu veya kesin bir bilgiyle bile olmaz ve talep edilen olabilmesi için genel bir anlamın arazi olması imkânsızlaşır. Fakat o, sonuna kadar bütün tikeller için zâtîdir. Çünkü bütün tikellerin zâtisi, onlara eşit bir tümel anlamın arazi özelliği olamaz. Zira orada o yüklemenin olumsuzlama veya olumlamayla iliştiği o tümelin konularından hiçbirisi bulunmamaktadır. Tikellerden hiçbirine ilişmeyince onların hepsine nasıl ilişecektir! Hâlbuki tümelin doğasına ilişkin şey, tüm tikellere de ilişir. Sözgelimi "iradeyle hareket etme" insan cinsinin sürekli gereken (lazım) arazi olduğundan hem insana ve hem de insanla birlikte olan bütün türlere ilişir. Şu halde açığa çıkmaktadır ki: Hakkında konuştuğumuz türden durumlarda yüklem nispeti, arazi genel olur ve tikellerin her birinde onun sebebiyle açıklanmaya gerek duyar. Öyleyse tikellerin tümevarımının, aracısız (orta terimsiz) olanı kesin bir şekilde tasdikimizin sebebi olması ve bunun tikellerde kendiliğinden açık olması iptal olmuştur.

Fakat yüklem, konunun tikelleri nezdindeki durumu kendiliğinden açık olmadığı aksine bir açıklamayla açıklanabildiği takdirde o açıklama, (a) ya tikellerin her birinde bizim amaçladığımız hakiki kesinliği zorunlu kılmayan bir açıklama olur. Kendisi kesin olmayan şey, kendisinden sonra gelen hakiki ve tümel kesinliği nasıl gerçekleştirebilir! (b) Ya da o açıklama, tikellerin her birinde hakiki kesinliği zorunlu kılmak için sebeple yapılan bir açıklama olur. Daha önce söylediğimiz gibi bu durumda tikellerin o sebepte birleşmeleri gerekir ve sebep evvela tümel anlama ait olur. Söz konusu sebep tümel anlamda yarar sağlamadığı zaman tikelde de yarar sağlamaz; tümelde yarar sağladığında ise yarar sağlayan, tümel nezdindeki kıyastır, tümevarım değil, (c) Ya da orada kesinlikle bir sebep bulunmaz. Bu durumda ya kendiliğinden açıktır ki bu yukarıda iptal edilmişti. Ya da başka bir tümevarımla açıklanır. Bu ise herhangi bir sınırdan durmadan süregider.

Şu halde açığa çıkmıştır ki yüklem, konusuna nispetinin bir sebebi bulunmayan öncül, ya kendiliğinden açıktır ya da asla kıyas yoluyla kesin bir şekilde açıklanamaz.

Tecrübe ise tümevarımdan başkadır. Bunu daha sonra açıklayacağız. Tecrübe, sakamonya, safrayı ishal eder hükmümüz gibidir. Sakamonyanın safrayı ishali, pek çok defa tekrarlandığında tesadüfle olan şeylerden farklılaşır ve zihin sakamonyanın, safrayı ishal etme özelliğine sahip olduğuna hükmeder ve Safrayı ishalin sakamonyanın sürekli gereken arazi olduğuna kani olur.

Bir kimse şöyle sorabilir: ""Bu, sebebi bilinmeyen bir durumdur; nasıl oluyor da bizde 'sakamonyanın doğasının sağlıklı olması mümkün değildir ve dolayısıyla safrayı ishal etmez' şeklindeki bu inanç oluşuyor?" Ben derim ki: Sakamonyaya safrayı ishal etme durumu iliştiğinde ve bu da çok defa tekrarlar açıklık kazandığında, bunun tesadüfen olmadığı bilinir. Çünkü tesadüfen olan şey, sürekli veya çoğunlukla gerçekleşmez. Böylece safrayı ishalin, sakamonyanın doğası gereği zorunlu kıldığı bir şey olduğu bilinir. Zira bunun sakamonyadan özgür bir iradeyle çıkması mümkün değildir. Çünkü bilinmektedir ki cisim, cisim olması bakımından bu anlamı zorunlu kılmaz. Dolayısıyla onu, kendisinde bulunan yakın bir güçle veya bir özelliğiyle veya kendisine bitişen bir nispetle zorunlu kılar. Şu halde bu türden bir açıklamayla sakamonyanın doğası gereği veya beraberindeki bir illet nedeniyle safrayı ishal ettiği temellenmiş olmaktadır. Safrayı ishal eden güç sağlıklı olduğu ve etkilenen şey de etkilenmeye istidadı olduğunda etki ve edilgi meydana gelir. Böylece bizim ülkemizdeki sakamonyanın sağlıklı olduğunda daima ishal ettiği ortaya çıkmaktadır. Öyleyse orta terim yani "ishal eden güç" -ki bu, sebeptir- vasıtasıyla büyült terimin küçük terim için varlığı ortaya çıkmaktadır. Kıyasın geri kalanını da çözümlediğinde bütün açıklamanın, büyük terimi bilmenin olmasa bile büyük terimin orta terimdeki varlığının illeti olan bir aracıyla yapılan bir açıklama olduğunu görürsün. Öyleyse bu türden bir kesinlik de bizde sebeple meydana gelmektedir.

Bir kimse şöyle diyebilir: "Nasıl oluyor da tecrübe insana sakamonyanın safrayı ishal ettiği bilgisini, tümevarımın verdiğinden başka türlü veriyor?! Kuşkusuz tümevarım, ya bütün kısımları sayılmış olur (yani tam tümevarım olur) ya da yalnızca en galip zandan başka bir şey vermez. Oysa tecrübe böyle değildir." Sonra bu kimse tekrar kuşkuya kapılıp şöyle diyebilir: "Nasıl oluyor da tecrübe, şeyler hakkında kesin hüküm oluşturuyor?! Sonra Sudan'dan başka bir ülkede insan yaşamadığım vehmetsek (varsaysak) ve duyumuz tekrar tekrar yalnızca siyah inşam algılasa, acaba bu, bütün insanların siyah olduğu inancının oluşmasını zorunlu kılar mı? Eğer böyle bir inanç oluşturmazsa niçin bir tekrarlanma (böyle bir inancı) oluşturuyor da diğer bir tekrarlanma oluşturmuyor? Eğer oluşturmuşsa bir yanılgı ve yanlış oluşturmıştır. Bir yanılgı ve yanlış oluşturmada ise tecrübe, güvenilirliğini yitirmiş ve burhanların ilkelerini verme vasfını kaybetmiş demektir."

Biz bunun cevabında şöyle deriz: Tecrübe, yalnızca o hüküm üzerine algılanan şeylerin çokluğu nedeniyle bilgi ifade ediyor değildir, aksine yanı sıra daha önce zikrettiğimiz bir kıyasın kendisiyle birlikteliği nedeniyle de bilgi ifade etmektedir. Bununla birlikte tecrübe, mutlak olarak tümel-kıyası bilgi de vermemektedir. Onun verdiği bilgi, bir şartla tùmeldir. O şart da şudur: Duyunun tekrar tekrar algıladığı bu şeyin doğası, herhangi bir engel olmadığı sürece duyunun tekrar tekrar algıladığı tarafta sürekli bir durumu gerektirir. İşte tecrübe, bu şartla tùmeldir, mutlak olarak tümel değildir. Hiç kuşkusuz bir sebebe muhtaç olan bir şey meydana geldiğinde ve sonra da başka bir şeyin oluşumuyla birlikte tekrarlandığında bir sebebin tekrarlandığı bilinir. Bu durumda o şey, ya sebebin kendisidir ya sebeple birlikte olandır ya da sebep değildir. Şayet o şey, sebep değilse veya doğası gereği sebeple birlikte değilse söz konusu şeyin onun meydana gelişle birlikte ortaya çıkması çoğunlukla olmaz. Aksine onun sebep olduğu veya doğası gereği sebeple birlikte olduğu bilinmelidir.

Bil ki: Tecrübe, ancak bu şekilde gerçekleşen durumlar hakkında ve bu sınıra kadar bilgi verir. Sana verdiğimiz bu kanunu dikkate aldığında siyah insanların Sudan'daki durumu ve siyah olarak doğmalarına yöneltilen kuşkuya cevap vermen kolaylaşır. Özetle doğma, siyah insandan veya falan ülkedeki insandan doğma olarak alındığında, onun hakkındaki söz konusu tecrübe doğru olur. Fakat yalnızca insanlardan doğma olarak alındığında tecrübe, söz konusu tikellerini dikkate almamaktadır. Çünkü tecrübe, siyah insanlar hakkındadır. Oysa mutlak olarak insanlar, siyah insanlardan başkadır. Bu nedenle tecrübe, bilaraz olan, bizzat olanın yerine konulduğunda çoğunlukla yanıltır ve kesinlik değil, zan ifade eder. Tecrübe eğer

kendisinde bizatihi tecrübe edilenin alındığı bir tecrübe olursa kesinlik bildirir. Ama tecrübe edilenden daha genel veya daha özel olan başka bir şey alınırsa bu durumda tecrübe, kesinlik bildirmez. Tecrübe yanılığdan emin kılar ve daima kesinlik gerçekleştirir demiyoruz. Nasıl olur! Kıyas da böyle değildir! Aksine diyoruz ki: Çoğunlukla tecrübe nedeniyle bize kesinlik ilişir ve dolayısıyla kesinliği gerçekleştiren şeyin gerçekleştirme yönü talep edilir. Bu, orada bılaraz bir şeyin alındığından emin olduğumuzda böyledir. Bu da şeyin niteliklerinin bizim tarafımızdan biliniyor olması, sonra onun varlığıyla daima veya çoğunlukla bir şeyin varolması ve o var olmadığında o şeyin de varolmamasıdır. Şayet bu, genel bir nitelikten kaynaklanıyorsa söz konusu şey, genel niteliğiyle özel niteliğe bitişiktir. Özel nitelik de hükme bitişiktir. Eğer o nitelik, söz konusu şeye de eşit ise onun eşit olan özel niteliği, hükme bitişiktir. Şayet özel hatta şeyin doğasından daha özel bir nitelikten kaynaklanıyorsa bu durumda o özel niteliğin, sınıdığımız hususta ve şeyin bizim nezdimizdeki varlığının çoğunda tekrar tekrar algıladığımız şey olması mümkündür. Dolayısıyla o, mutlak tümelliği yıkar ve tecrübeyi, şeyin mutlak tümelliğinden daha özel bir tümellik haline getirir. Bu durumda onun farkına varmamak, tecrübe hakkında tümel hükmümüz bakımından bizi yanıltır. Çünkü böyle bir durumda her ne kadar "şöyle olan bir şey şöyle olan bir durumu yapar" şeklinde kesin bilgimiz bulunsa da "o nitelikle nitelenen her şey o durumu yapar" şeklinde kesin bilgimiz olmaz. Yine biz, sakamonyanın bazı ülkelerde bir mizaç ve özellikle birlikte olduğunu veya onda bir mizaç ve özellik olmadığını (ve bu sebeple de) ishal etmeyeceğini yadsıyıyoruz.

Bilakis bizim nezdimizde tecrübeye dayalı hüküm şöyle olmalıdır; Bizim tanıdığımız duyulur sakamonya, zatı nedeniyle veya kendisinde bulunan bir doğa nedeniyle, bir engel direnmediği sürece, safrayı ishal yapar. Zümrüdün yılanı kör etmesi durumu da bunun gibidir.

Eğer tecrübe, kendisine eşlik eden kıyasla beraber, tecrübî düşünceyle varolanı daha özel bir anlamdan men ederse, tek başına tecrübe, yalnızca kayıtlı tümellikle değil mutlak tümellikte kesinlik meydana getirir. Tecrübe tek başına değil de ancak bir düşünmenin ve tecrübenin bir parçası olan kıyastan başka bir kıyasın kendisine bitişmesiyle mutlak tümelliği zorunlu kıldığına göre uygun olan şudur: Tecrübe, tecrübe olması bakımından mutlak tümelliği vermez. İşte doğru olan budur. Bunun aksini söyleyen kişi, ya insafsızlık etmiştir ya da zayıf bir ayırtırma gücüne sahip olduğundan delillerinin ve tikellerinin çokluğu nedeniyle kuşkulananın zor olduğu şey ile kesinlik arasını ayıramamaktadır. Çünkü kesin olmadığı halde kesine benzer inançlar vardır. Özetle tecrübe, bizim koştığımız şartta meydana gelen şeylerde ve yalnızca bunların illetlerinin dikkate alınmasında itibara alınır. Eğer herhangi bir tecrübe türünü, hiç kuşkusuz bizim koştığımız şarttan başka bir şartta gerçekleşen tümel bir kesinlik izliyorsa muhtemeldir ki o kesinliğin gerçekleşmesi, tecrübeden gerekli olan bir şey olarak tecrübe olması bakımından tecrübeden değil, kesinliğin ilkelerini veren ayrı sebep nedeniyle. Bunun sınanması ise Mantıktan başka ilimlerde yapılır. Öyle görünüyor ki bu takdirde tecrübe hazırlayıcı gibidir ve gerektirici hazırlayıcı -ki bu, kıyastır- değil yalnızca hazırlayıcıdır.

Şu halde duyumsanan, tümevarımla ulaşılan ve tecrübe edilen arasındaki fark şudur: Duyumsanan, kesinlikle tümel bir görüş vermez. Diğer ikisi ise bazen tümel kesinlik bildirirler. Tümevarımla ulaşılan ve tecrübe edilen arasındaki fark ise şudur: Tümevarımla ulaşılan, ister şartlı isterse de şartsız olsun herhangi bir tümelliği zorunlu kılmaz, aksine bir tecrübeye irca edilmesi hariç galip zan oluşturur. Oysa tecrübe edilen, yukarı-da söylenen şartla tümelliği zorunlu kılar.

ONUNCU FASIL

DAHA GENELİN, DAHA ÖZELİN ALTINDAKİNİ SONUÇ VERMESİNDE DAHA ÖZELİN İLLET OLUŞUNUN NİTELİĞİ; CİNSLER İLE MADDELER VE SURETLER İLE FASILLAR ARASINDAKİ FARKLAR

Derim ki: Büyük sorun olan şeylerden biri de canlının nasıl olup da iddia ettiğimiz şekilde insanın cisim olmasının sebebi olduğudur. Çünkü biz, insanın canlı olmadığı sürece cisim de olamayacağım iddia ediyoruz. Nasıl olup da canlı, insanın duyumsayan (hassas) olmasının sebebi olmaktadır ve insan, duyumsayan olmadıkça canlı olmamaktadır. Çünkü cisimlik ve duyu, canlının varlığının sebebidir. Oysa bir şey var olmadıkça, varlığı ona bağlı şey de var olmaz. Yine cisim anlamı, nefis anlamına eklendiğinde bu ikisinin toplamı -ikisinden biri değil-canlı olur. O halde nasıl

olup da cisim canlıya yüklenmekte ve tıpkı birin ikiye yüklenmesi gibi olmaktadır? Aynı şekilde nasıl olup da nefis, canlıya yüklenmekte ve tıpkı birin ikiye yüklenmesi gibi olmaktadır?

Biz Deriz ki: Bu sorunların tamamı, madde olan cisim ile cins olan cismi ve suret veya parça olan duyumsayan (hassas) ve düşünen (nâtık) ile fasıl olanı bildiğimizde; ve bu sayede bunlardan madde veya suret atılanımda olanın kesinlikle yüklenmediği ve bizatihi tek başına orta terim olarak alınmadığı, aksine illetlerin orta terim olarak alındıkları gibi ve daha sonra açıklayacağımız tarzda alındıkları açıklığa kavuştuğu zaman çözülür.

Deriz ki: Cismi, uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi bir cevher olarak, kendisine bundan başka bir anlamın girmemesi şartıyla bu anlama sahip olması yönünden aldığımız zaman, ve şayet bu anlamdan başka ona duyu, beslenme vb. bir anlam eklenecek olsa cisimliğe bir yüklem ve ona eklenerek cisimliliğin dışına çıkacak olsa bu durumda alman şey, madde olan cisimdir.

Cismi, uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi bir cevher olarak alır da kesinlikle başka bir şeye değinmeyeceğimizi şart koşarsak ve yalnızca bu boyutlarla biçimlenen bir cevherliliğin cisimliliği olmasını zorunlu görmeyip, aksine cevherliliğin özel varlığını ve suretlerini kuran (var kılan) bin anlamla bile olsa kendisinde veya kendisiyle beraber söz konusu boyutların bulunduğu herhangi bir cevherliliğe ait bir cisimliliği (dikkate alırsak); bununla birlikte bütün de, cismin sahip olduğu gibi üç boyuta sahip olursa; bütün, yani bir arada toplanan anlamların oluşturduğu bütün, bir cevher olduktan sonra üç boyutlu olur ve o toplam -şayet bir orada bir toplam varsa-, o cevherin hüviyetine dâhil olursa (ve nihayet) o cevherlik boyutlarla tamamlanmış olduktan sonra tamamlanmış olan şeyin dışında olan o anlamlar, o cevherliliğe eklenmiş olmazsa; işte bu şekilde alman cisim, cins olan cisimdir. Buna göre birinci anlamıyla cisim, madde anlamındaki cisimlikten sonra gelen; suretlerden ve maddeden (cisimden) bileşen cevherin bir parçası olduğundan, yüklem değildir. Çünkü o bütün, sadece uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi bir cevherden ibaret değildir, ikinci anlamıyla cisim ise ister bir tane isterse bin tane olsun madde ve surettin oluşan ve üç boyuta sahip olan her toplama yüklenir. Öyleyse ikinci anlam, madde gibi olan cisim ile nefisten oluşan toplama yüklenmektedir. Çünkü onun toplamı, cevherdir. Şayet çok anlamdan oluşursa o bütün, bir konuda olmaksızın mevcuttur ve o bütün cisimdir çünkü o, uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi bir cevherdir.

Aynı şekilde canlı da canlılığında yalnızca cisimlik, beslenme ve duyumsama bulunması şartıyla alındığında madde olması ve bundan sonrakilerin onun dışında kalması mümkündür. Hu durumda o, insanın maddesi ve konusu olabilir ve düşünen nefis de onun sureti olur. Şayet canlı, cismin cins olduğu anlamda cisim olarak alınırsa; o canlının anlamlarında olabilirlik yoluyla duyu ve başka suretler bulunsa; düşünme (nutuk) veya düşünmenin mukabili olan başka bir fasıl, onlardan hiçbirinin kaldırılmasına veya konulmasına sebep olmayıp aksine hangisi olursa olsun canlının hüviyetinde varolmasını mümkün kılsa; fakat orada onlarla birlikte zorunlu olarak beslenme, duyumsama ve hareket etme gücü bulunsa; bu güçlerin dışındakilerin bulunması veya bulunmaması zorunlu olmasa; işte bu canlı, cins anlamındaki canlıdır.

Duyumsayan (hassas) ve düşündeki (nâtık) durumu da bu şekilde anlamalısın. Şayet duyumsayan, başka bir fazlalık olmaması şartıyla duyu sahibi bir cisim veya şey olarak alınırsa, fasıl olmaz aksine insanın bir parçası olur. Yine bu durumda canlı, duyumsayana yüklenmez. Şayet duyumsayan, duyu sahibi olduktan sonra kendisi için, kendisinde ve kendisiyle birlikte hangisi olursan olsun suret ve şart bulunmasını mümkün kılan bir cisim veya şey olarak alındığında fasıl (ayrım) olur ve canlı, ona yüklem olur.

Öyleyse cinsliği veya maddeliğinde durumu sorunlu olan her hangi bir anlamı aldığı anda hangisi olursa olsun fasılların ona eklenmesini, onda ve ondan olacakları şekilde, mümkün görüyorsan o anlam, cinstir. Şayet onu fasıllardan biri açısından alırsan, bu fasılla tamamlar ve sonlandırırsan, başka bir şey girecek olsa o bütünden olmayıp onun dışında kalacak olsa, cins olmaz, aksine madde olur. Eğer ona girmesi mümkün olanların gireceği şekilde onun anlamının tamamlanmasını zorunlu tutarsan tür haline gelir. Eğer sen o anlama işarette buna değinmezsen cins olur. Öyleyse herhangi bir fazlalık olmaması şartıyla madde olmakta; bir fazlalık olması şartıyla tür olmakta; buna değinmeyip fazlalıkların her birinin, onun anlamının bütünlüğüne dâhil olması mümkün olduğunda cins olmaktadır. Bu, ancak zatı bileşik (mürekkeb) olanda sorun olmaktadır. Zatı basit olanda ise akıl kendinde, bu fasıldan önce zikrettiğimiz tarzda, bu itibarları varsayabilir; varlıkta ise bunlar arasında ayrışma olmadığından onlardan bir şey cins, bir şey madde değildir.

Bunu açıkladığımıza göre birinci amaca yönelip şöyle diyelim: Cisimlik cins anlamında değil de madde anlamında alındığında insan için cisimlik, önceleme yönlerinden bir bakımından canlılıktan önce varolur. Aynı şekilde cisim, insana yüklenen anlamda değil de yüklenmeyen anlamda alındığında insan için cisim, canlılıktan önce varolur. Üç boyutu içermesi zorunluluğuyla birlikte kendisine bitişen bütün anlamları içerecek şekilde vazedilebilir olan cisimliliğe gelince bunun, canlının bir türü olan şey için varolması, ancak kendinde canlılık anlamını içerebilir olduktan sonra canlılığı bilfiil içermesiyle gerçekleşir. Bu durumda

canlılık anlamı, o cismin varlığının bir parçası olur. Çünkü cismin durumu, madde anlamındaki cismin durumunun aksine meydana gelmiştir. Zira madde anlamındaki cisim, canlılık varlığının bir parçasıdır. Sonra madde anlamında olmayan mutlak cismin varlığı ve bileşimi, onun türlerinin varlığındandır. altına konulanlar (yani onun altına giren türler) ise onun varlığının sebepleridir ama o (cins anlamındaki mutlak cisim), onların (yani altın giren türlerin) sebebi değildir. Eğer cins anlamındaki cisimlik, türlerden önce meydana gelmiş bir varlığa sahip olsaydı tıpkı madde anlamındaki cisim gibi -önceliği zaman bakımından olmasa bile- türünün varlığının sebebi olurdu ve o var olduğunda tür olmayan bir şey var olurdu; hatta türün illeti olur ve onun varlığıyla tür var olurdu. Dolayısıyla tür, onun ta kendisi olmazdı. Bu ise imkânsızdır. Aksine o cisimliliğin türdeki varlığı, türün varlığından ibarettir hatta o, varlıkta türünün ta kendisidir.

Şimdi bir tür düzenleyelim ve o türe onun cinsini, cinsinin faslını ve cinsinin cinsini yükleyelim. Bu amaçla deriz ki: Biz bu şeyleri, yalnızca doğalarının dikkate alınması bakımından değil de konularına bilfiil nispetleri bakımından dikkate aldığımızda i)k önce en yüce cinsin tür için kendi başına karar kılmış olduğunu sonra da onun altındaki cinsin geldiğini ve ondan sonra yüklendiğini göremeyiz, aksine daha üsttekinin, yüklemeye daha alttakini izlediğini görürüz. Kuşkusuz sen bilirsin ki insana ancak canlı olan cisim yüklenir. Çünkü canlı olmayan cisim, insana yüklenmez, bilakis canlı olmayan cisim insandan olumsuzlanır. İnsana yüklenen cismin, canlı olması şarttır. Eğer canlılık olmasaydı, cisim insana yüklenmezdi. Zira canlı olmayan cisim, insana yüklenmez ve (insana yüklenen) cisim, ancak canlıdır veya canlılık ta kendisidir. İnsana yüklenen cisim, bizzatı itibara alındığında nasıl olursa olsun, bin anlamdan bileşik olsa bile bir cevherdir. Bu cevher, uzun, geniş ve derindir. Bu cevher, insana bilfiil yüklendiğinde onda var olması mümkün olan bileşim (terkip), meydana gelerek zorunlu olur. Çünkü mümkün olan her şeye, daha önce öğrendiğin ve ilerde de öğreneceğin gibi, bir sebep ilişir ve bu sebep sayesinde o zorunlu olur. İşte bu sebep, belirleyen sebeptir. Aynı şekilde söz konumuz olan mümkün de böyledir ve mümkün kalmaya devam ederek asla zorunlu olmayacak şeylerden değildir. Aksine zorunlu olur ve böylece cisimde de onu canlı kılan bileşim (terkîb) zorunlu olur. Bu takdirde o cisim, canlı olur ve o canlı da insan olur. Bu nedenle insana başka şey olan değil yalnızca canlı olan cisim yüklenir. Şu halde canlı, önce cisim sonra insandır.

Bütün bunlardan sonra, insana yüklenen cisim, canlılık varlığının illeti olsun. Bu, öğrendiğin gibi, canlılık, cismin insan için varlığının illeti (nedeni) olmasına engel değildir. Bazen malul (nedenli), illetinden önce bizzat şeye ulaşır ve illetinin o şey nezdinde sebebi olur. Bu, illetin kendinde varlığı ile o şey için varlığı bir (aynı) olmadığı zaman olur. Mesela arazın kendinde varlığı ile konusundaki varlığının her ikisinin de illeti birdir. Hâlbuki cisim ile insanın durumu böyle değildir. Zira cismin varlığı, cismin insan için varlığının ta kendisi değildir. Özetle eğer cismi, canlıdan önce insana ulaştırmayı isteseydik bu mümkün olmazdı. Çünkü bu takdirde ulaşılan şey, insan olmazdı. Zira canlı olmadan insan olmaz.

Cismi, en küçük sınıra ulaştırmamız ve en küçük sınırın insan olması ve canlılık ona ulaşmaması imkânsızdır. Canlı, bir şeye ulaştığında bu ulaşma, canlılık üstündekilerin ulaşmasını da içerir. Canlılık ona ulaşması da ulaşımı insanın meydana gelişini olmayan bir aracı olmaksızın mümkün değildir. Ulaşmaktan, varsayılan bir şey üzerine yüklenmeyi anlayınız!

İşte bunlar, bilimlerde yararlı ve kendiliklerinde incelikli fasıllardır, hafife alınmaması gerekir.

insan cinsine ait faslın, insan için varlığındaki durumunu buna kıyasla. Çünkü bu fasıl (ayrım), canlılık bir parçası oluşunda canlılık cinsi gibidir ve ilk önce canlı için vardır ve canlı vasıtasıyla insan için vardır. Daha önce yapılan açıklamalarla bunu öğren! Çünkü sen, son açıklamadan bunu öğrenmeye çalışırsan, bunun cinsin özgü/özel olduğu ve fasıl için söylenemeyeceğini hayal edersen, oysa böyle değildir. Fakat ondaki durumun nasıllığının anlaşılmasında zorluk vardır ve bu zorluk sindire sindire düşünürsen bazen kolaylaşır, bazen de zorlaşır, onun doğası, yeknesak değildir. Bunu düşünmek istediğinde fasıl ile tür arasındaki farkın durumunu hatırla ve her faslın doğasının, her ne kadar varlıkta tek bir türe eşit olsa da, pek çok türe söylenebilmeye elverişli olduğu şeklinde sana açıkladığımız bilgiyi hatırla! Bunu hatırlayıp iyi bir şekilde düşündüğünde cinsin faslının doğasının, insana yüklenmesinin imkânsız olduğunu, canlılık ona yüklenmeden insana yüklenmeyeceğini görürsün. Şu halde açığa çıkmaktadır ki: En yakın cins, türe bilfiil nispet edildiğinde ve onun ardından gelen cins de türe bilfiil nispet edildiğinde veya onun faslı, o türe bilfiil nispet edildiğinde cinsin cinsinin ve cinsin faslının nispeti, cinsin nispetinden önce değildir. Bu, bir kimsenin bizzatı cins ve faslın doğasını belirli bir şeye nispet edilmemiş olarak alması gibi değildir ki, daha özel olan varolmasa bile daha genel olan, var olması mümkün şeylerden olsun. Varlıkta mutlak olarak önce olmak ile varlıkta bir şey için önce olmak arasında fark vardır.

Bundan ortaya çıkmaktadır ki kuşku çözülmüştür. Basit şeyleri düşündüğümüzde bu daha da açıklık kazanır. Çünkü rengin anlamının bir şey için var olması, sonra da o şey için beyazlığın var

olması mümkün değildir, aksine o şey için ilk olarak var olan beyazlıktır. Söz konusu şey, beyaz veya siyah olarak var olduğunda bunu o şey için rengin var olması izler. Bununla birlikte renk, beyazlıktan daha geneldir ve beyazın olmadığı yerde de olabilir. Fakat rengin, beyazlığın tikelleri için varolmasının varolmasının nedeni, onun beyazlık için varolmasıdır. Çünkü cinsin faslı ve cinsin cinsinin anlamı, cinsin belirli bir türü için varolmaları da cins için varolurlar. Bu ikisinin tür için varolmaları ancak cins için varolmalarından sonradır. Öyleyse cinsin faslı ve cinsin cinsinin, cinsin anlamı için varolması, türün anlamı için varolmalarından öncedir. Şu halde açıktır ki o ikisinin cins için varolması bizatihi iken tür için varolmaları cins vasıtasıyla. Öyleyse cins, onların tür için varlıklarının sebebidir. Çünkü bizatihi olan her şey, bizatihi olmayanın sebebidir.

Türün altındakinin türle birlikte durumu da böyledir. Şayet bir kimse şöyle derse: "Biz, Tütün der, duyumsayandır (hassas) ve bütün duyumsayanlar canlıdır" deyip bundan Tütün 'ler, canlıdır' sonucunu çıkardığımızda bu bilginin zail olması kesinlikle mümkün değildir ve bizim hiçbir C'nin canlı olmamasının mümkün olmadığını tasdik etmememiz mümkün değildir (yani bütün C'erin canlı olduğunu kaçınılmaz olarak tasdik ederiz)." Bunun cevabı şudur: Durum böyle değildir. Aksine her ne kadar canlı, duyumsayalım varlığının gereği olsa da, bütün duyumsayanların canlı olduğu kesin bir açıklamayla değil, vucûdî bir açıklamayla açıktır veya o, burhânî bir açıklamayla açıklamadır. Çünkü 'duyumsayan' sözünün anlamı, herhangi bir şart ilavesi olmaksızın duyu sahibi şey demektir. Dolayısıyla o şeyin, duyu sahibi olması bakımından zorunlu olarak beslenme, büyüme ve mekânsal hareket sahibi olması gerekmez -ne bu anlamların duyumsayanda bilfiil içerilmesiyle ve ne de aldın peşinen bizzat bütün bu anlamların her duyumsayalım gereği olmasını zorunlu kılmasıyla-. Bu anlamların toplamı canlının anlamıdır.

Öyleyse duyumsayalım (hassâs) başka bir açıklama olmaksızın canlı olması, ancak bir aracıyla zorunlu olarak belirlilik kazanır. Hatta duyumsayan, akim ilk anda bir ağaç veya duyu sahibi bir cisim olduğunu ve hayatın dayanağı oluşturan diğer anlamlardan herhangi birine sahip olmadığı yadsımadığı bir şeydir. Öyleyse tek başına duyumsayalım aracılığı, iddia edilen kesinliği zorunlu kılmaz. İddia edilen kesinliği tek başına zorunlu kılması için duyumsayan, canlının faslı değil illeti olduğu yönden alınır, sonra da -illetler bahsinde illetlerin nasıl orta terim olarak alındıklarını açıklayacağımız şekilde- duyumsayanı hayatı zorunlu kılan bir illet haline getiren diğer anlamlarla tamamlanır. O halde ne fasıl olan duyumsayan ve ne de tek başına duyumsayan orta terim olur. Fakat canlı, orta terim olduğunda ve duyumsayan da canlıda içerilip onun dışında bir gerek olmadığında, hiç kuşkusuz duyumsayanla kesinlik zorunlu olur ve değişmesi mümkün olmaz. Sen, daha önceki açıklamalardan istifadeyle bunu daha iyi kavrayabilirsin (tahkik).

ON BİRİNCİ FASIL

BURHÂN ÖNCÜLLERİNİN, ÖNCE OLUŞLARI, İLLET OLUŞLARI VE DİĞER ŞARTLARI YÖNÜNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Burhânın öncülleri, sonucun illetleri olduğuna ve illetler de zat bakımından daha önce olduğuna göre burhânın öncülleri, zat bakımından daha öncedirler. Aynı şekilde sonuç ancak bunlarla biliniyor olması ve doğru sonuç vermeleri için doğru olmaları gerektiği yönünden öncüller bizim nezdimizde zaman ve bilgi bakımından sonuçtan öncedir. Bu öncüller illet olduklarına göre onların sonuçla ilişkili olmaları, sonucun bulunduğu bilginin bütünlüğüne veya daha sonra açıklayacağımız tarzda o bilgiye ortak olan bir bilgiye dâhil olmaları zorunludur; yine bu öncüllerinin burhânlarının (yani bu öncülleri sonuç vermiş burhânların) ilkeleri, kendiliğinden açık ve sonraki bütün öncüllerden daha iyi bilinen ve daha önce olan öncüllerden olması zorunludur. Şayet öncüller bu şartlara haiz olmazlarsa burhânî olmazlar.

Çoğu kez cedelî (diyalektik) iknada meşhur yanlış öncüller alınır ve bunlarla doğru sonuçlar çıkardır. Çoğu kez kıyaslarda (sonuçla) ilişkili olmayan doğru öncüller alınır ve bunlarla doğru sonuçlar çıkardır. Sözgelimi tabip, küreselin daha kuşatıcı olmasından hareketle yuvarlak yaraların daha zor iyileştiği sonucuna varır. Bu gibi kıyaslar gerçek burhân değildir, çünkü (öncüller sonuçla) ilişkisizdirler. Zira geometrik bir büyük önerme kullanılarak bununla doğa bilimlerinin alanına giren bir matlubun açıklanması amaçlanmış ve ilişkili illet belirtilmemiştir.

Bizim nezdimizde daha önce olan, ilk önce elde ettiğimiz şeylerdir. Doğada daha önce olan ise ortadan kalktığında kendisinden sonrakilerin de kalktığı ama bunun aksi doğru olmayan (yani kendisinden sonrakiler kalktığında kendisi kalkmayan) şeylerdir. Bizim nezdimizde daha bilinen olan, aynı zamanda bizim nezdimizde daha önce olandır. Doğada daha bilinen olan, doğanın varlıkta kendilerine yöneldiği

şeylerdir. Tümeleler, duyulur tikellerin karşısına dizildiğinde duyulur tikeller bizim nezdimizde hem daha önce hem de daha bilinir olurlar. Çünkü bizim elde ettiğimiz ve bildiğimiz ilk şey, duyulurlar ve onlardan alınan hayallerdir, sonra bunlardan akli tümeleleri elde etmeye geçeriz. Fakat tür olan tümeleler, cins olan tümelelerin karşısına dizildiğinde cins olan tümeleler, doğa bakımından daha öncedir ama doğa bakımdan daha bilinir değildir. Yine cins olan tümeleler, akıllarımızda daha önce ve daha bilinirdirler. Tür olan tümeleler ise bize kıyasla daha sonra ve daha az bilinirdirler. Çünkü her ne kadar cinsin doğası, yalnızca doğa olması bakımından değil tümel olması bakımından da türlerle var olsa bile cinsin doğası ortadan kalktığında türlerin doğaları da ortadan kalkar. Dolayısıyla cinslerin doğaları, bu yönden türlerin doğalarından daha öncedir. Fakat doğa bakımdan daha bilinir olan, türlerin doğalarıdır. Çünkü doğa, varolmak için cinsin doğasını değil, türün doğasını amaçlar. Dolayısıyla cinsin doğası, zorunlu veya arazi olarak kastedilmesi yoluyla türün doğasının gereği olur. Çünkü tür, yetkin ve gerçekleşmiş anlamdır. Hâlbuki cinsin doğasının tek başına varlıkta meydana getirilmesi mümkün değildir. Doğa, yetkin ve meydana gelmiş olanı kasteder ki gaye de budur. Yine kastedilen, bizatihi cinsin doğası olsaydı, doğada cinsin türleri çoğalmaz ve tek bir türle sınırlı kalırdı.

Bir kimsenin, rengin doğasının doğa bakımından beyazlık, siyahlık ve başkalarından daha bilinir olduğunu zannetmesi yadırganacak bir durumdur. Aksine âlemin düzenini ayakta tutan tümel doğa, türsel doğaları amaçlamaktadır. Alemin düzeni için zatî olmayan tikel doğalar ise bireysel doğaları amaçlamaktadır. Cins de zorunlu veya arazi olarak bu kasta dâhildir.

Şu halde açığa çıktı ki, türlerin doğaları, doğa bakımından cinslerin doğalarından daha bilinirdirler. Bununla birlikte cins, doğa bakımından türden daha öncedir. Fakat cinslerin doğaları, bizim açımızdan türlerin doğalarından daha öncedir. Bizim akıllarımıza ve akıllarımızın idrakine kıyasla derken, akıllarımızın gerçekleşmiş idrakini kastediyorum. Çünkü akıl, ilk olarak genel-tümel anlamı idrak eder, ikinci olarak da ayrıntı olana ulaşır. Bu nedenle bütün insanların, şeyleri daha genel bir türle bilmekte ortak olduklarını görürüz. Türlerle mensup olan şeyleri ise daha çok araştıranlar daha iyi bilirler. İdrak edilenleri elde ettiğimiz başlangıcında bizim açımızdan mutlak olarak daha önce olan ile doğa bakımından mutlak olarak daha sonra olanın, duyulur tikeller olduğunu ve bunlardan tümeleleri çıkardığımızı görürüz. Bundan sonra tümeleleri, belirsiz ve hayali bir şey olarak değil de tümel bir şekilde kavramak istediğimizde, başladığımız yer, hem bizim açımızdan daha bilinir hem de doğa balonundan daha önce olan taraftır. Buradan derece derece tekillere ve tikellere yani türlerle mensup olanlara ineriz. Böylece ilk olarak daha genel araştırma yaparız, sonra ayrıntılandırır ve derece derece ineriz, ilk olarak cins olan ardından tür olan tümel doğaları bildiğimize göre, biz doğa bakımından daha önce gelen ve bizim açımızdan daha bilinir olan ama doğa bakımından daha bilinir olmayandan başlamış ve doğa bakımından önce olanı tanımladığımız yönden doğaca önce olmayan ama daha bilinir olana ulaşmışızdır. Son türlerle ulaştığımızda ise öğretimi (talimi) tamamlarız. Çünkü biz bireylere inmeyiz ve doğa bakımından daha bilinir olan şeylerde öğretimi (talimi) bitiririz.

İlk önce başlayarak basitlerden aldığımız ve sentez (terkîb) yoluyla bileşiklere vardığımızda doğa bakımından daha önce olandan başlamış oluruz. Fakat her ne kadar düşüncemize (nazarımıza) konu yaptığımız bu basit, bizim nezdimizde daha iyi bilinse de o, bizim nezdimizde daima daha bilinir olan değildir. Çünkü her basit bizim nezdimizde bileşikten daha bilinen değildir. Bununla birlikte söz konusu özel bileşiğin bilinmesinde bize yarar sağlayan bu basit, bizim nezdimizde daha iyi bilinendir ve böylece hiç kuşkusuz burhânî (apodeiktik) bir yol izlemiş oluruz. Çünkü basitler, sebeptirler. O halde basitlerin mi yoksa bileşiklerin mi doğa bakımından daha bilinir olduklarını araştıralım. Bileşiklerin parçaları olan basitler, öyle görünüyor ki, bileşikler içindir. Çünkü madde, suret içindir ve parça, bütün içindir. Dolayısıyla bileşiklerin, doğa bakımından daha bilinir olmaları gerekir, çünkü onlar, o basitlerin gayesidir. Bu, en doğru olandır. Parça olmaları bakımından parçalardan birinin, diğerinden daha bilinir olması zorunlu değildir; aksine onlar, doğa bakımdan bilinmekte eşittirler ve bu eşitliğin bozulması için bir kısmının parça olması üzerine bir ilave bir özellik düşünülmalıdır.

Failler ve gayeler gibi illet olan basitler, malullerin (nedenlilerin) parçaları değildir. Öyle görünüyor ki bunlar, bizzat kendilerine ait olan malullerden doğa bakımdan hem daha bilinir hem de daha öncedirler. Dolayısıyla onlardan hareketle yapılan bir açıklama, burhânîdir. Fakat doğaca daha önce olan ve doğaca daha bilinenle daha sonra gelen açıklandığında böyledir.

Şayet bileşiklerden başlayıp basitlere doğru gidersek veya tikellerden başlayıp tümevarımla tümelelere doğru gidersek, yaptığımız iş delillendirmedir (istidlal), burhânî değildir ve bizim açımızdan daha bilinir olanın, doğaca da daha bilinir olması denk gelmiştir. Şu halde bu esasları bu yöneme (mehaza) göre kavramamız gerekir.

Şayet bir kimse mantıkçılardan birinin söylediği "cins olan anlam, doğaca daha bilinirdir, çünkü o, her ne kadar bir şey açısından bilinmese de, gerçeğe kıyasla ve kendinde daha bilinirdir" sözünü söylerse ona şöyle denir: Senin "gerçeğe kıyasla daha bilinirdir" sözünün anlamı yoktur, çünkü şey

ancak bileniyile bilinir hale gelir. Onun bileniyi ise ya aklımızla bizizdir ya da bütün akıl sahipleridir. İstiare yoluyla bütün âlemi düzenlemeyi amaçlaması bakımından doğaya gelince onun nezdinde daha bilinir olan, bütün âlemin düzeni için amaçladığı şeydir. Şayet hakiki bilgiyi dikkate alırsak cins olan doğanın bizatihi bilinir olması ancak bilkuvvedir. O, ancak akılla bilindiğinde bilfiil bilinir. Onun bilkuvve bizatihi bilinir olması ise ancak bilfiil bilinir hale gelmesini amaçladığımız tarzda olur. Hiç kimse cins olan doğanın, akıllar nezdinde daha bilinir olduğunu inkâr edemez. Kuşkusuz burhânî yol, akıllar nezdinde daha bilinir olandan doğaca daha bilinir olana doğru seyrederek. Nitekim ilk Muallim (Aristoteles) Doğa Bilimlerinin başında bunu belirtmiştir. Biz de onun açıklamasını orada kabul edecek, meseleyi orada açıklayacağız.

ON İKİNCİ FASIL

BURHÂNIN İLKESİ

"Burhânın ilkesi" sözü iki şekilde söylenir. Birincisi mutlak olarak bilgi bakımından burhânın ilkesi denilmesidir. İkincisi ise herhangi bir ilim bakmamdan burhânın ilkesi denilmesidir. Mutlak olarak bilgi bakmamdan burhânın ilkesi, mutlak olarak orta terimsiz bir öncüdür. Yani bu ilkenin yüklemine konusuna olan olumlu veya olumsuz nispetinin açıklanması, bir orta terime bağlı değildir. Bu nedenle de başka bir öncül ondan daha önce ve onun önünde olamaz.

Herhangi bir ilim bakmamdan burhânın ilkesinin kendinde bir orta terim sahibi olması mümkündür. Fakat bu ilke, o ilimde bir kabul olarak vazedilir (hipotez) ve ilkenin o ilimdeki mertebesinde herhangi bir orta terimi bulunmaz. Aksine ilkenin orta terimi, ya o ilimden önceki veya onun beraberindeki bir ilimdedir ya da o ilimde o mertebeden sonradır. Nitekim birazdan bundaki durumu öğreneceksin.

Burhânın ilkesinin iki kısmından her biri aynıyla çelişğin iki tarafından biri olmada ve çelişğin diğer tarafının burhânî olmasının imkânsız olmasında ortaktırlar. Bu ikisi, cedelî öncülden şöyle farklılaşırlar: Cedelî öncül, her ne kadar çelişğin iki tarafından biri olsa da, öğrenmiş olduğun gibi aynıyla değildir.

Burhânın ilkesi olan, kesinlikle orta terimi bulunmayan ve akıldan başka yolla kazanılmayan öncül, müteâraf bilgi (aksiyom) ve kabulü zorunlu öncül olarak adlandırılır. Fakat ondan sonra ister tanım isterse de Öncül olsun ilimlerin başlarında anlatılan (telkin) her şey, görünen o ki, onlar tarafından vaz' olarak adlandırılmıştır.

Tanım, öğrencinin kabul etmekle yükümlü olduğu ve kendiliğinden açık olmayan öncülden hatta bütün öncüllerden farklıdır. Bununla birlikte tanım bazen bir öncül biçiminde söylenir. Mesela bir kimse "birlik, nicelikle bölünmeyendir" diyebilir. Farklılık yönü şudur: Amaç, birlik üzerine bir yüklem tasdik edilmesi değildir, aksine birlik isminin anlamının ve birliğin zatının anlamının tasavvur edilmesidir; yoksa birliğin şöyle mi veya böyle mi olduğu değildir. Sonra onu aktarmanın (telkin), öncül biçiminde söylenen bir sözden başka yolu yoktur ve onda kesinlikle herhangi bir tartışma olmaz. Çünkü herkes ona her ismi verebilir. Tanımlardaki tartışma -şayet olursa-tasdik anlamında değil tasavvurda vuku bulan bir hatada olur. Hâlbuki öncül, tasavvurun değil tasdik ifadesiyle ifade edilmesi için söylenir. Sonra vazî' öncül, tanımdan farklı olarak başka bir isim daha alır. Bu isim, vazedilmiş asıl (hipotez) ismidir. Tanım ise vaz'dır ama vazedilmiş asıl (hipotez) değildir, çünkü tanımda bir olumlama ve olumsuzlama yoktur.

Bir grup düşünür, vazedilmiş asıl'a musâdere (postulat) adını vermektedir. Bir grup düşünür de vazedilmiş asıl'ı ikiye ayırmaktadır. Birincisi çekincesiz (veya hoşgörüle) kabul edilendir ve öğrencinin zihninde ona aykırı bir görüş bulunmaz. Kimi kez buna, vazedilmiş asıl adım verirler. İkincisi ise öğretmenin yeri gelince açıklamayı taahhüt etmesi ve öğrencinin zihninde ona aykırı bir görüş bulunması bakımından duraksanandır. Bazen ister evveli olsun isterse de evveli olmasın, ister öğrencinin zihninde aykırı bir görüş bulunsun isterse de bulunmasın bir tasdik vazedildiği bütün asıllara vaz' derler.

Bazen İlk Talim'de ilk bakışta gerçeğe aykırı olup sözgelimi "bütün birdir" ve "hareket yoktur" diyenin sözü gibi akılla değil de dille söylenen her görüşe vaz' adı verilmiştir.

Bazen de öğrenci akılda evveli bilgilerin evveli olarak tasavvurunda yetersiz kalır ve ona kıyasla evveliler, vazlar haline gelir. Bu, ya onun fitratında başlangıçtan beri bulunan veya hastalık yahut yaşlılıktan dolayı sonradan meydana gelen bir eksiklik nedeniyledir; ya da otoriteye dayanan veya yaygın olarak kabul edilen görüşlerle fitratının karışıp çelişğini sonuç vermemesi için evvelinin reddedilmesini gerektirmesi nedeniyledir. Bazen lafız anlaşılmaz ve değiştirilmeye gerek duyulur ya da anlam kapalı ve anlaşılmaz olur ve anlaşıldığında kabul edilir. Anlamın kapalılığı bazen tümelliği, soyutluğu ve hayalden uzak oluşu nedeniyle çok olabilir. Böylesi durumda muhatap tikelleri tümevarıma tabi tutar ve onlardan çok yararlanır. Çünkü tümevarım, sabit kılmasa da hatırlatır.

Her halükarda şunu ortaya koymalıyız: ilimlerin ilkeleri, tanımlardır ve akılda evveli olarak veya duyu ve tecrübeyle veya akılda bedihî bir kıyasla kabul edilmesi gereken öncüllerdir. Bunlardan sonra musâderât (postulat) ile kuşkulu olan ama öğrencinin görüşünün muhalif olmadığı vazedilmiş asıllar gelir. Vazedilmiş asıllar bütün ilimlerde kullanılmamaktadır, aksine Aritmetik gibi kimi ilimlerde yalnızca tanımlar ve evveliyat kullanılır. Geometride bunların tamamı kullanılır. Doğa Timinde de bunların tamamı kullanılır fakat karışık olup ayrıştılmamıştır.

Burhân bizde bir bilinmeyene dair kesin bir tasdik oluşturduğundan ve bu tasdiki de burhânın ilkeleri sebebiyle oluşturduğundan bizim burhânın ilkelerini daha önceden tasdik etmiş olmamız zorunludur. Burhânların bütün ilkelerini veya yalnızca bir kısmını yani musâdere olmayana tasdik etmemiz yeterli değildir, aksine burhânın ilkelerini tasdikimizin sonucu tasdikimizden daha sağlam ve daha öncelikli ve ilkelerin mukabillerini tekzibimiz de sonucun mukabilini tekzibimizden daha katı olmalıdır. Mukabil (karşılıklı olan) yalnızca çelişikle değildir, bunun yanından zıt da vardır. Bunun zorunlu olmasının nedeni şudur: Bir şey, ortak oldukları bir anlamda diğer şeyin illeti olursa, o anlamın illette daha sağlam ve daha çok olması gerekir, çünkü o anlam, illet sayesinde diğerinde meydana gelmektedir. Biz iki şeyi seversek, fakat birine olan sevgimiz, diğerini sevmemizin illeti olursa, sebep daha çok sevmeye daha layıktır. Buna çocuğa ve çocuğun öğretmenine olan sevgiyi örnek verebiliriz, "birisi bir duruma, diğerinden daha layıktır" denilen iki şey hakkında bunun nedeninin diğerindeki bir eksiklik veya diğerinin zıtlı karışımı olduğunu sanmamak gerekir. Nitekim karalığa daha layık olanın, karalığın kendisinde ortak ve daha kara olduğu, diğerinin de daha ak olduğu sanılır. Böyle düşünüldüğünde şeyin doğruluğa daha layık oluşu, ancak diğer doğru olmamaya daha layık ve bir miktar yanlışlıkla karışık olduğunda gerçekleşecektir. Aksine bazen iki şey doğa bakımından eşit olduğu ve fakat biri kendinde o duruma diğerinden daha önce, diğer ise daha sonra sahip olduğunda "bu şev, diğerinden şuna daha layıktır" denilir. Nefis (zihin), iki şeyi de tasdik ettiğinde, fakat ikisinden birini daha önce, diğerini ise daha sonra tasdik ettiğinde, zihin bunlardan birini bizzat ona yönelerek tasdik etmişken diğerini bizzat ona yönelerek değil birinciye yönelerek tasdik etmiştir. Dolayısıyla birinciye tasdik, bu anlam nedeniyle daha güçlüdür. Eğer bu fasıl, zihnini karıştırırsa onu terk et, çünkü bunda büyük bir yarar yoktur.

Bil ki İlk Talim'de şöyle denmiştir: "Öğretmen, aldığı şeylerin tamamını -ki bunlar, açıklanmamış olması bakımından otoriteye dayalı (makbul) öncüllerdir- şayet öğrenci nezdinde zannî olana uyumlu olarak alıp da vazedilmişse bu, vazedilmiş asıldır (hipotez), mutlak olarak vazedilmiş değil yalnızca öğrenci nezdinde vazedilmiş kastediyorum. Şayet aldığı şeylerin tamamını, o şey hakkında öğrencinin herhangi bir görüşü, hiçbir zannî bile olmaması bakımından veya zıddına bir zannî bulunması bakımından alıyorsa öğretmen, aldığı şeye el koyup müsadere (postulat) yapıyordur". İşte müsadere ile vazedilmiş asıl arasında İlk Talim'de zikredilen fark budur. Buna göre müsadere, öğrencinin zannına mukabil olandır. O da insanın kanıtlanmış olarak aldığı ve açıklamamış olması bakımından kullandığı bu öncüdür. Mantıkçılar Aristoteles'in yukarıdaki sözünü duyunca zannettiler ki, vazedilmiş asıl, en küçük bir düşünmeyle açıklanan şey iken müsadere, en küçük bir düşünmeyle açıklanmayan şeydir; hatta sanki vazedilmiş asıl, öğrencinin en küçük bir düşünmeyle hakikatini anladığı şey iken müsadere, öğrencinin en küçük bir düşünmeyle anlamasına imkân bulunmayan şeydir. Oysa durum böyle değildir. Zira en küçük bir düşünmeyle açıklığa kavuşan şeyde düşünme, ya uyarma yoluyla lafzın anlamını açığa çıkarmaktır ki, bu durumda aslında şeyin hakkı bilinmektedir ancak öğrenci onu gözden kaçırmış ve lafzın mefhumundan bir tür gaflet nedeniyle onun farkına varmamıştır; ya da düşünme, sözün anlaşılması açısından değil doğruluğu açısından durumunu açığa çıkarmaktır. Tasavvurun açığa çıkarılması işi, yalnızca vazedilmiş asıl olan kısımda yapılmamakta, kimi zaman hakiki evveli bilgilerde de yapılmaktadır. Çünkü gerçekten evveli olan bilgiler de gözden kaçırılmakta, farkına varılmamakta ve bu nedenle inkâr edilmektedir; bu bakımdan öğrencinin uyarılması gerekmektedir. Tasdikin düşünülmesine gelince, bilinmeyen tasdiki ancak orta terimle açıklık kazanır. Dolayısıyla bu açığa çıkarma işlemi, öğrencinin kolaylıkla anlayabileceği bir yerde orta terim talebinden ibarettir. Buna göre orta terimi az olan matlup ve meseleler, vazedilmiş asıllar olacaktır. Şayet durum böyleyse, Geometride öğrencinin en ufak bir düşünmeyle kavrayabileceği kolay meselelerin çoğu, vazedilmiş asıllar arasına girecektir ki bu, imkânsızdır. Aksine vazedilmiş asıllar, kendiliğinde bilinmeyen ve başka bir sanatta açıklanması gereken öncüllerdir.

Çünkü öğrenci, onları kabul etmiş ve öğrenmen hakkındaki iyi niyeti ve ona güveni nedeniyle karşılaştığı vazedilmiş asılların doğru olduğunu sanmıştır.

Müsadere de böyle olandır fakat öğrenci, öğretmenin düşüncesine mukabil bir zanna sahip olur veya hiçbir zanna sahip olmaz. Özetle müsadere vurgulanan şey, öğrencide öğretmenin düşüncesine mukabil bir zannın bulunmasıdır. Hatta en muhtemel olan, müsadere öğrencinin öyle olduğunu zannetmese bile kabul etmekle yükümlü bulunduğu şey olmasıdır. Bu şey, ilkelerden de olabilir, bizzat o ilimdeki meselelerden, daha sonra açıklanacak ve bu nedenle başlangıç derecesinde

kabulüne müsamaha gösterilecek meselelerden de olabilir. Dolayısıyla kendiliğinden açık olmayan bir ilke, bir itibarla vazedilmiş asıl (hipotez), bir itibarla da müsadere (postulat) olmaktadır. Böyle bir itibar bazen o sanatın ilkesinde değil sanatın bazı meselelerinin ilkesinde -bu ilke sanatta açıklandığı takdirde- olur. Bu durumda o ilkeye müsadere denir.

Öklides'in Kitab'ında vazettiği şeyin -ki bu, iki çizginin, iki dik açıdan eksik olanın yönünde karşılaşmasıdır- müsadere olması uygundur. Çünkü oradaki orta terim, Geometri'den gelmektedir.

Şöyle zanneden kimseye şaşıyorum: "Vazedilmiş asıl, Geometri'deki "merkezden çembere uzanan çizgiler eşittir" sözleri gibidir. Zira bu bazen az bir sorun çıkarır. Oysa bir şeye eşit olan şeylerin birbirlerine eşit oldukları herhangi bir kuşku barındırmaz. Sonra bu sorun, en ufak bir düşünmeyle açıklanacak türdendir." Bu kimse şöyle demiştir: "Bu açıklama ise, öğrencinin çizgilerin eşit olduğunu öğrenip kabul edeceği bir pergelde olur." Ant olsun ki bu gafil, şayet "bu önermenin tasavvur yoluyla anlaşılmasında pergelden yararlanılır" deseydi bu sözün bir anlamı olurdu. Fakat önermenin tasdik yoluyla anlaşılmasında bu nasıl mümkün olur! Öğrenci, daireyle merkezinden çıkan çizgileri şöyle olan bir şekil kastedildiğini duyduğu ve sadece onu kabul ettiğinde onun merkezinin çizgileri böyle olmayan bir daire vazetmesi ve dolayısıyla dair olmayan bir daire vazetmesi mümkün değildir. Bu, bir daire vazetmeyi varsaydıktan sonra öğrencinin kuşkulaması mümkün olmayan bir şeydir ve dairenin varsayımının açık bir gereğidir. Aksine öğrenci için sorun teşkil etmesi gereken şey, daire adı verilen bu şeyin bir varlığının olup olmadığıdır. Şayet öğrenci, dairenin tanımını işittikten ve onun bir varlığı olduğunu farz ettikten sonra çizgilerin durumundan kuşkuya düşecek olursa, Geometrideki akli bir şeyi pergel nasıl temellendirecektir?! Duyusal bir pergel bir yana akli bir pergel bile olsa yine de öğrenci çizgileri anlamakta zorlanacaktır. Akli veya duyusal bir tikel pergelde yalnızca belirli çizgilerin eşit olduğu gösterilebilir. Nasıl olup da bundan bilkuvve sonsuz sayıdaki bütün çizgilerin, zorunlu olarak böyle olması gerekecektir?! Eğer öğrenci, dairenin varlığından kuşkulananca olursa, varsaydığı bütün pergelere rağmen kuşkulananca olursa, Eğer dairenin varlığını kabul edecek olursa, daireyi tanımladığı halde, çizgilerden kuşkulaması mümkün değildir.

Sonra eğer öğrenci ahmaksa dairenin ne olduğunu anladıktan ve gafletten uyanmak amacıyla pergelden yararlanıldıktan sonra da çizgilerin durumundan kuşkulandır. Göreceksin ki, bundan daha da ahmak öğrenciler, uyarma amacıyla bir cetvel alıp çizgiler çizerek onlara açıklanıncaya dek bir ölçüye eşit olan ölçülerin birbirlerine eşit olduğunu anlamaktan bile bihaberdir. Özetle uyarma yolu ile mütearaf (aksiyomatik) bilgi, mütearaf olmayan bilgidan ayrılmaz. Aksine gerçek şudur ki, söz konusu öncülün vazedilmiş asıl haline gelmesinin nedeni, dairenin varlığının kendiliğinden açık olmaması ve bu nedenle pergelde yapılan açıklamadan öte bir açıklamaya gerek duymasıdır. Öğrenci müsamaha gösterdiği takdirde öncül, vazedilmiş bir asıl haline gelir. Dahası İlk Muallimden (Aristoteles'ten) duyulan sözü, benim yorumladığım şekilde anlamak gerekir: Açıklanmasına gerek duyulduğu halde herhangi bir açıklama yapılmadan alınan ve kabul edilmesi istenen ve öğrencinin zannı olarak tasdik ettiği her öncül, başkasına kıyasla değil zannı olarak tasdik eden o öğrenciye kıyasla vazedilmiş asıldır (hipotez). Öğrencinin, öğretmeyle aynı zannı paylaşmadan veya onun zannına aykırı bir zanla aldığı öncül ise müsadere (postulat). Müsadere, öğrencinin zannına mukabil olan öncüdür. Söz konusu mukabillik, ya öğrencinin herhangi bir zannı bulunmaması nedeniyle olumsuzlama mukabillığı olur ya da öğretmenden başka bir zan sahibi olması suretiyle zıtlık mukabillığı olur. Bu da açıklamaya muhtaç olan bu önermeyi herhangi bir açıklama olmaksızın aldığında olur.

Onları vazedilmiş asıl hakkında yanılgıya düşüren şey, Onun (Aristoteles'in) vazedilmiş aslı, orta terimi olmayan öncüllerin iki kısmından biri yaptığının işitilmesidir. Onlar bu sözün anlamının, kendinde orta terim olmayan demek olduğunu sanmışlardır. Oysa böyle değildir. Aksine bu sözün anlamı, o ilimde orta terimi bulunmayan demektir -ister başka ilimde orta terimi bulunsun isterse de başka hiçbir ilimde bulunmasın-.

Bil ki: Zorunlu (tümel) matluplar (talep edilen sonuçlar) hakkındaki burhânî öncüller, gereklî-zorunlu (vâcib-zarûrî) maddelerde bulunur. Bunların benzerlerindeki burhânî mugalatalar ise imkânsız-zorunlu maddelerde bulunur. Burhânî mugalatalarla kastım, burhâna benzeyen ama burhân olmayan mugalatalardır. Çünkü mugalataların (yanıltmaların) bir kısmı burhânî değil cedelîdir. Burhânî (apodeiktik) ve cedelî (diyalektik) mugalata arasındaki iârk şudur: Burhânî mugalatanın öncülü, evveli öncüle benzer ve zorunlu şeylerden oluşur; fakat talep edilen şey, mümkün bir şeydir ve bu nedenle onu elde etmek için yapılan kıyas, mümkün önermelerden olur. Mümkünlerden olmayana elde etmek amacıyla yapılan kıyas ise zorunlulardan oluşur ve bunların mukabilleri de zorunlunun mukabilleridir. Bundan dolayı, bütün durumlarda yanlış olan bir tümel, büyük ve küçük önerme olarak bulunur ve büyük önerme olarak alındığında ondan bütün durumlarda yanlış olan sonuçlar çıkar. Bu formda alındığında burhânî mugalatanın öncülü, burhânî öncüle ve sonucu da burhânî sonuca zıttır.

Cedelî mugalatanın (diyalektik yanıltmanın) öncülüne gelince bu, meşhura benzer ama soruşturulduğunda meşhur olmadığı ortaya çıkar ve çoğunlukla zorunlu olması gerekmez. Bazen çirkin

olur. Bazen çirkin olmakla birlikte doğru olur ama cedelde kullanımı, mugalata olur. Çünkü o, her ne kadar doğru olsa da, meşhurdan farklıdır. Zira pek çok meşhur, yanlış iken pek çok çirkin de doğrudur. Meşhur ve çirkinin cedelî kıyaslara nispeti, doğru ve yanlışın, burhânî kıyaslara nispetidir. Burhândaki hata, doğru olmayanla olurken cedeldeki hata, meşhur olmayanla olur. Burhânî mugalata, kıyas yapanın yanılması nedeniyle, bazen sınamak kastıyla ve bazen de nefsin kötülüğü ve alçaldığı nedeniyle gerçekleşir.

İKİNCİ MAKALE

BİRİNCİ FASIL

BURHÂNIN İLKELERİNİ, BU İLKELERİN TÜMELLİĞİNİ VE ZORUNLULUĞUNU BİLMEK

Burhânın ilkesinin, burhandan daha açık ve daha bilinir olması gerektiği -ki bu, doğrudur- bilinince ve bu bilgiye, her şeyin burhanla açıklandığı zannî -ki, bu yanlıştır- eklenince bu ikisinden iki görüş oluşmuştur. Birincisi, burhânî iptal eden görüştür; İkincisi ise burhânın ilkelerinin bir kısır döngü olarak açıklandığı düşününlerin görüşüdür.

Birinci görüşün savunanlar şöyle diyerek delil getirmişlerdir: Burhân ile talep edilen şey, ondan daha açık olmaya muhtaç öncüllerle açıklandığından söz konusu öncüllerin burhânla talep edilen şeyden önceki açıklamasının, bunlardan daha açık olmaya gerek duyan öncüllerle yapılması gerekmektedir. Dolayısıyla onların açıklamasının, bunlar hakkında burhân getirmeye bağlı olması gerekir. Bu nedenle onları da onlardan daha açık olup açıklaması onlardan önce yapılmış öncüllerin incelemesi gerekir. Süreç böyle devam eder gider. Bu ise tek bir şey hakkında burhân getirmenin, sonsuz sayıda burhânlar getirmeye dayandığına götürür ki bu, imkânsızdır. Ya da şeyin, herhangi bir açıklama yapılmadan kabul edilmesine sebep olur ki açık olmayan üzerine kurulan şey, açık değildir. Aynı şekilde açıklanmayan şey, burhânın ilkesi olamaz. Öyleyse bir şey hakkında burhân getirmenin imkânı yoktur.

İkinci görüşü savunanlar ise bu karşı delili kabulle yüz yüze kalınca burhânların ille ilkelerinin bulunduğunu söylemek zorunda kaldılar. Hâlbuki onlar her şeyin burhânla açıklandığını ilke olarak benimsemişlerdi. Bu nedenle şöyle demek durumunda kaldılar: Bu ilkeleri açıklayan burhân, yine onlardan oluşur, bunlar birbirleriyle açıklanırlar. Dolayısıyla kısır döngü yoluyla bu ilke, öteki ilkeyle ve öteki ilke de bu ilkeyle delillendirilir. Onlar, hem "burhân vardır" ilkelerini ve hem de "her şey hakkında burhân vardır" kabullerini koruduklarını ve ilkelerin ve öncüllerin sonsuza dek gitmesinden kurtulduklarını sandılar.

Her iki görüş de yanlıştır. İki görüşe götüren öncül -ki bu, "her bilgi ancak burhânla gerçekleşir veya hiçbir bilgi yoktur ya da burhânla vardır" öncülüdür- yanlıştır. Aksine doğru olan, şöyle demektir: Ya hiçbir şey bilinmez ya da bir şey bilinir. Bilinen, ya kendiliğinden bilinir ya da bir burhânla bilinir. Her şey, bilinmez değildir. Çünkü hiçbir şey bilinmeseydi, "hiçbir şey bilinmemektedir" sözümüz de bilinmezdi. Her şey burhânla da bilinmez. Çünkü her şey burhânla bilinseydi her burhân bir burhânla bilinirdi. Bu ise imkânsızdır. Şu halde bazı şeyler kendiliğinden bilinmektedir. Şayet onlar, kıyası bu doğrultuda tamamlasalar di düşmek zorunda kaldıkları duruma düşmezlerdi. Nasıl olur da her şey hakkında bir burhân olur! Daha önce öğrendiğin gibi burhânlar, iki sınır arasında kalan araçlarla (yani iki terim arasını bağlayan orta terimlerle) olur. Bütün iki şey arasındaki araçların, önceki iki taraf arasındakilerin sayısınca araçlar olması mümkün değildir. Çünkü ister sonlu ister sonsuz olsun her sayısal sıralamada bir şeyin diğerini izlemesi gerekir. Sözgelimi C ve B arasında sonsuz sayıda araçlar bulunduğunda iki imkânsızlık ortaya çıkar. Birincisi: Her iki şey arasında bulunan araçlar, sonsuz olması hususunda iki taraf arasındakilerin sayısınca olacak ve dolayısıyla iki taraf arasında kuşatılan bir kısım, kuşatıcı bütün gibi dizilmiş olacaktır. Bu ise bir çelişkidir. İkincisi şudur: Her ne kadar bu araçlar sonsuza dek gitseler de sonsuza dek gidenlerin her birinin iki tarafından iki komşusu vardır. Bilindiği gibi onunla komşusu arasında herhangi bir vasıta yoktur. Öyleyse ortada bulunan bazı öncüller, hiç kuşkusuz burhânın öncüllerinden olduğu halde, herhangi bir aracıya sahip değildir. Oysa her bilginin bir aracısı olduğu kabul edilişti. Bu durumda burhânın ilkelerinden bazıları bilinmeyen olmaktadır. Bu ise bir çelişkidir.

Şu halde açığa çıkmaktadır ki: Her bilgi, burhânla elde edilmemektedir ve bilinen şeylerin bir kısmı, herhangi bir aracı olmaksızın kendiliğinden bilinmekte; çözümlemede (analizde) sonda bulunmakta; o ve onun gibi olanlar, burhânın öncüllerinin sonunda varıp dayandığı ilke olmaktadır.

Yine bu durumda "ya burhânın öncülleri sonsuzdur ya da bu öncüller her burhânda açıklanmamış bir vazedilmiş asılda durur" şeklindeki zan da doğru olmamaktadır. Aksine doğrusu şudur: Öncüller, herhangi herhangi bir aracı olmaksızın kendiliğinden açık bir öncüle varır.

Burhânları birbirleriyle açıklanan ilk öncüllere vardırımla şüpheden kurtulacaklarını sananlara gelince onların yolu, İlk Talim'de çürütülerek "döngüyle (devr) açıklama, kesinlikle açıklama değildir" denilmiş ve bu, üç delille açıklanmıştır.

Birincisi: Döngünün açıklaması, iki şeyden her birinin diğerinden daha önce ve daha bilinir ve her birinin diğerinden daha sonra ve daha kapalı olmasını gerektirir. Fakat bu durum, ikisinden birinin bize göre ve diğerinin de doğaya olması gibi iki yönden değildir ki daha bilinir olan bize göre daha bilinir ve doğaya göre daha gizli olsun ve daha sonra olan, bize göre daha sonra ve doğaya göre daha bilinir olsun. Çünkü bu mümkündür. Fakat döngüsel açıklamada daha bilinir olan, her iki şeyde de aynı yöndendir ve sadece bize kıyasladır ya da hem bize hem de doğaya kıyasladır. Çünkü bir kıyasta öncül olarak alınan şeyin bizim nezdimizde sonuçtan daha bilinir olması gerekir. Sonra bu öncül bazen doğaca daha bilinir ve daha önce olabileceği gibi birlikte bazen de böyle olmaz, aksine bizim nezdimizde daha bilinir olan, doğaca daha sonra olur. Buna tümevarımın bireysel tikellerini örnek verebiliriz. Durum böyle olunca tek bir şey, bizim nezdimizde bir şeyden daha bilinir olarak ve yine aynı şeyden daha az bilinir olarak meydana gelecektir. Bu ise gerçekten imkânsızdır.

ikinci delil: Döngüyle burhân getiren (kanıtlayan) gerçekte ilk matlubu müsadere etmektedir (müsadere ale'l-matlûp/kanıtlanmak istenileni öncül olarak alma). Çünkü bir öncül bir öncülle açıklandığında, sonra da o öncülün kendisi, ilk öncülle açık) andığında veya ilk öncülle açıklanan bir öncülle ya da öncüllerle açıklandığında -ister o öncüller veya araçlar bir isterse de çok olsun yani ne kadar çok olursa olsun- o şey, açıklamasını kendisinin açıklamasına dayak bir şeyle açıklanmakta ve dolayısıyla o şey, bizzat kendisinin açıklamasıyla açıklanmaktadır. Bu ise imkânsızdır. Çünkü "şey, vardır" sözünü, şeyin varoluş nedenini açıklamaksızın kabul etmek ile sadece "şey vardır, çünkü şey vardır" deyip herhangi bir ilave yapmamak arasında fark yoktur. Kuşkusuz "şey vardır" öncülü kabul edilmiyorsa "şey vardır, çünkü şey vardır" öncülü de kabul edilmez. "Şey vardır, çünkü şey vardır" öncülü kabul edilmiyorsa döngüyle yapılan açıklama kabul edilmez.

Üçüncü delil: Birinci Analitikler'de döngüsel açıklamanın nasıl olduğu ve hangi şeylerde olduğu açıklanmıştır. Buna göre döngüyle açıklama, sayıları en az üç olan ve bir kısmı diğerine döndürülen ve eşit olan terimlerde gerçekleşmesi gerekir. Böylesi şartların burhanlarda bir araya gelmesi azdır. Burhanların ilk ilkelerinin tamamının, bu şartlara sahip olması ve Böylece döngüsel olarak birbirleriyle açıklanması nasıl denk gelebilir?! Bunlar yani burhanların ilkeleri, gerçekten çoktur ve onların terimlerinin birbirlerine döndürülebilir olması hepsinde denk gelmez. İlkelerin bir kısmından denk gelmiyorsa döngüyle açıklanmaz. Şu söz ne kadar da güzeldir: "Onlar, hastalığı ondan daha beter hastalıkla tedavi ediyorlar". Onlar "ya hiçbir burhân yoktur ya da burhanların ilkeleri sonsuza kadar gider" sorunundan kurtulmayı istediler ve bu nedenle burhanların ilkelerini ancak bu ilkelerle bilinen şeylere muhtaç yaptılar. Böylece onların durumu, burhanların ilkelerinin kesinlikle bilinmeyeceği ve onlarla da hiçbir şeyin bilinmeyeceğini düşünmeye vardı.

Fakat döngüsel açıklama, sonsuza dek gitmekten kurtarmaz. Çünkü döngünün kendisi, sonsuza dek gitmektir, ama sonlu sayıdaki konularda. Onlar ne bilgiyi geçersiz kılan çirkinlikten kurtuldular ne de sonsuza dek gidişten kurtuldular.

Burhânın öncülleri, değişmeyen bilgiyi ilade ettiğinden ve bu bilginin bilineninin (malum) de bilindiği durumdan başka bir durumda bulunması mümkün olmadığından, burhânın öncüllerinin de bulundukları durumun değişime uğraması imkânsızdır. İşte bu, zorunlu (zaruriyye) denilen anlamlardan biridir. O halde zorunluluğun hangi anlamlara söylendiğini sayalım. Sanki biz, daha önceki açıklamaların bir kısmında buna işaret etmiştik.

Biz deriz ki; zorunlu, ya herhangi bir şart olmaksızın mutlak varlık bakımından söylenir. Bunun herhangi bir vakitte yok varsayılması mümkün değildir. Ya da zorunluluk, mutlak yokluk bakımından söylenir. Bunun herhangi bir vakitte mevcut varsayılması mümkün değildir. Veya zorunluluk, herhangi bir yüklem varlığı veya herhangi bir yüklem yokluğu -ki yüklem olumsuzlanması- bakımından söylenir. Bu şık, beş şekildedir. Buna göre şöyle denir: Ya olumsuzlama ve olumlama ezelden ebede sürekli. Mesela "Yüce Yaratıcı birdir ve cisim değildir" sözümüz gibi. Ya olumsuzlama ve olumlama, mutlak olarak sürekli olmaz aksine konunun zatı, mevcut bir zat olduğu sürece devam eder. Bunun örneği şu sözümüzdür: "Bütün insanlar, zorunlu olarak canlıdır" yani bütün insanların ve insan olmakla nitelenen her şeyin -ki bu, konudur- zatı var olduğu sürece canlı olmakla nitelenir, sürekli değil. Çünkü her insan, fesada uğramakta ve canlı olmakla nitelenmesi sürekli devam etmemektedir. Ya da nitelenenin zatı mevcut olduğu sürece değil, zatı onunla birlikte konu yapılan anlamla nitelendiği sürece devam eder. Bunun örneği şudur: Her ak, zorunlu olarak göz için ayırıştırıcı bir renge sahiptir ama bu, ne ezelden ebede devam eder ne de ak olmakla nitelenenin varlığı var olduğu sürece devam eder. Çünkü ak olmakla

nitelenen bazı zatlar, var oldukları halde hem bu sıfatları yiter ve hem de bu sıfatlarını gereği -ki bu, göz için ayrıştırıcı bir renk sahibi olmaktır- yiter. Aksine (bu nitelenme), zat ak olmakla nitelendiği sürece devam eder, çünkü o hiç kuşkusuz, göz için ayrıştırıcı bir renk sahibi olarak nitelenen olur. Ya da ondaki zorunluluk, yüklem mevcut olduğu sürece devam etmekle şartlıdır. Bu, bütün mevcutlarda ve yukarıda geçen ve daha sonra gelecek olan bütün zorunluluk tarzlarında geçerlidir. Çünkü ister varlığı zorunlu olsun isterse varlığı zorunlu olmasın bütün mevcutlar, mevcut oldukları sürece mevcut olma şartıyla mevcut oldukları sürece mevcut olmamaları mümkün değildir. Fakat bu kısım, bu şart kesin olarak kaldırıldığında yüklemnin zorunluluğu bulunmayan şey hakkında ayrıca zikredilmiştir. Mesela "her insan, oturduğu sürece zorunlu olarak oturandır" sözümüz gibi ki biz, zorunlu olarak oturandır deyip susmayız (bilakis oturduğu sürece ilavesini yaparız). Zorunlulardan olan bu kipin maddesi, her konu için ve her vakitte mümkündür. Bu özelliğiyle diğer kısımlardan ayrılır. Ya da zorunluluk, konu veya yüklem şartına değil, mutlaka gerçekleşmiş bir vakit şartına bağlıdır. Bunun örneği şu sözlerimizdir: "Ay zorunlu olarak tutulur" yani bir vakitte tutulur; "bazı ağaçların yaprakları zorunlu olarak dökülür ve baharda zorunlu olarak yeşerir". Bir grup düşünür, bu kısım ile önceki kısmın aynı olduğunu, çünkü Ayın tutulduğu sürece zorunlu olarak tutulduğunu sanmışlardır. Oysa böyle değildir. Aksine bu, başlı başına bir kısımdır. Bununla birlikte önceki kısım, daha önce geçen diğer kısımlar hakkında geçerli olduğu gibi bu kısım hakkında da geçerlidir. Çünkü bu kısmın zorunlu bir vakti vardır ve o vakitte olmaması mümkün değildir. Önceki kısmın ise zorunlu bir vakti yoktur, aksine onun zorunluluğu, kendisinin varlığının şart koşulmasıdır. Kendisinin varlığının şart koşulması ise bütün vakitlere elverişlidir. Bu kısmın kendi vaktinde varlığı zorunludur. Ama bunun nedeni, onun var olması ve yalnızca varlığının şart koşulması değildir, aksine mutlak olarak böyledir. Onun o vakitte olmaması mümkün değildir. Ayın tutulduğu vakitte tutulması, Zeyd'in oturduğu vakitte oturması gibi değildir. Bu konuda sözü uzatmaya gerek duymuyoruz. Çünkü söyledığımız kadarı açıktır.

Dördüncü kısmın, zatı gereği zorunlu olan burhânî sonuçların çıkarılmasına katkısı yoktur. Aksine eğer çoğunlukla gerçekleşen mümkün maddelerden ise çoğunlukla gerçekleşen mümkün sonuçlar çıkarılabilir. Diğer anlamlara gelince onlar, yüklemeleri zâtî olduğu takdirde, burhânda kullandır. Zâtîyi daha sonra ayrıntılı olarak açıklayacağız. Fakat her anlam, kendisi gibi bir sonuç verir ve kesinlik verebildiği için burhâna girebilmektedir. Onların kesinlik verebilmelerinin nedeni şudur: Onlardan her birinin, zorunlu olduğu yönden değişime uğraması imkânsızdır ve dolayısıyla onun gerektirdiği sonucun da değişmesi imkânsızdır.

Biz Kıyas Kitabında "bütün C'ler zorunlu olarak B'dir" dediğimizde şunu kastederiz: C olmakla nitelenen her şey -C olmakla nasıl nitelenirse nitelensin, ister sürekli olarak ister zorunlu olarak ister bir vakitte isterse zorunlu olmayan bir varlıkla nitelensin- C olmakla nitelenmese bile bütün vakitlerde ve daima B olmakla nitelenir. Bu kitapta (Burhân Kitabında) ise "bütün C'ler, zorunlu olarak B'dir" dediğimizde bununla "zorunlu olarak C olmakla nitelenen her şey, B olmakla nitelenir" anlamını, hatta bundan daha genel bir anlamı kastederiz. Daha genel anlam ise şudur: C olmakla nitelenen her şey, C olmakla nitelendiği sürece B olmakla nitelenir. Bununla birlikte "zatı mevcut olduğu sürece" kaydı yoktur. Çünkü zorunlu yüklem burada cinsler, fasıllar ve zâtın gereği arazlardır; bunların zorunlu olarak gerekmesi bu anlama göredir. Kuşkusuz bir şey bir türle nitelendiğinde o türün cinsiyle, faslıyla, tanımıyla veya gereğiyle sürekli olarak nitelenmesi gerekmez, bilakis o türle nitelendiği sürece bunlarla nitelenir. Tür ortadan kalktığında kaçınılmaz olarak türün tanımı ve fasıllarının çoğu da ortadan kalkar. Cins ise bazen ortadan kalkar. Mesela ak dönüşüme uğrayıp şeffaf haline geldiğinde veya tatlı dönüşüme uğrayıp tatsız haline geldiğinde tür ve cins yani ak ve renk ortadan kalkar, hem tatlı hem de tat zail olur. Kara dönüşüme uğrayıp ak haline geldiğinde ise türün yüklenmesi ortadan kalkar ama cinsin yüklenmesi ortadan kalkmaz.

Burhânî öncüller hakkında "onların tümel olması zorunludur" dendiğinden burhânî öncüllerde bütüne söylenmenin nasıl olduğunu açıklayalım. Bu amaçla deriz ki: Kıyas Kitabında "bütüne söylenmek" ifadesinin anlamı, şayet bütüne söylenme olumlu ise konuyla -mesela C ile- nitelenen şeylerin her biri için yüklemnin -mesela B'nin- var olduğu, şayet bütüne söylenme olumsuz ise konuyla nitelenenlerin her birinden yüklemnin olumsuzlandığıydı. Orada ikinci bir şart yani varlık ve olumsuzlamanın, bütün zamanlarda olması şartı yoktu. Hatta mutlaklarda yüklemnin, konuyla nitelenenlerin her birinde bir vakitte bulunması ve başka bir vakitte bulunmaması mümkündü. Burada ise "bütüne söylenmenin" anlamı şudur: Konuyla nitelenenlerin her biri, konuyla nitelendiği bütün zamanlarda -mutlak olarak bütün zamanlarda değil-, yüklemle nitelenir veya yüklem ondan olumsuzlanır. Çünkü bu öncüller, zorunlu tümeldirler. Zorunlunun tümelliği iki şeyle bozulur: Ya konulardan biri hakkında yüklemle verilen hükmün mevcut olmadığı söylenir. Mesela insan için yazmayı buna örnek verebiliriz. Çünkü her insan, yazan değildir. Ya da konuyla nitelenenlerin bazısının, bir zamanda yüklemle nitelenmediği söylenir. Buna çocuğu örnek verebiliriz. Çünkü çocuk, bilen ile nitelenmez. İşte bu ikisi, bütüne söylenmenin zorunluluğunu geçersiz kılar.

Şayet biri şöyle derse: "Siz, 'konu nitelendiği sürece' anlamındaki zorunlu öncülleri, Kıyas Kitabı'ndaki mutlak öncüller araştırma kattınız. Oysa bu öncüller orada mutlak tümellerdi ve onların tümelliği, zaman yönünden gerçekleşen kusurla bozulmuyordu." Bunun cevabı şudur: Biz, (orada) söz konusu zorunlu öncülleri, onlardan zorunluluk kipini kaldırarak almıştık. Burada ise yüklemdeki zorunluluk kipini olumladık. O öncülleri, mutlak yaptığımız yerde "zorunlu öncül, konu nitelendiği şeyle nitelendiği sürece, bu zorunluluğun bilfiil olması şarn yönünden mutlaktır hatta hakiki zorunluluğun imkânı değil bu zorunluluğun onda şart koşulmasının imkanı yönünden mutlaktır" demedik ki kendisinde zorunluluk şart koşulduğunda yalnızca bu yönden koşulabilen öncül, bu şartlardan ve kiplerden sıyrıldığında mutlak olsun. Bir şeyin şart koşulmasının mümkün oluşu ile onun bilfiil şart koşulması arasında da büyük vardır. Dolayısıyla burada zorunluluk şart koşulduğunda, hangi zaman olursa olsun, hüküm ifade etmemekle nakzolur. Orada ise zorunluluk şart koşulmadığı aksine önerme bilfiil şartı olmaksızın mutlak olduğundan, bir zamanda varolması durumunda herhangi bir zamanda hüküm ifade etmemekle nakzolmamıştı. Yüklemin konu için devamı şart koşulmamıştı. Şayet orada zorunluluk şartı koşulsaydı da zorunlu olarak konuyla nitelendiği sürece onunla nitelendiği zamanın bir kısırımında varolmasaydı söz çelişkili olurdu.

Bunu başka bir yönden ifade edelim. Şöyle deriz: Burada herhangi bir zamanda hükümsüz kalmanın ve herhangi bir zamanda sürekliliğin dikkate alındığı şey ile orada bu iki durumun dikkate aldığı şey birbirinden başkadır. Orada söz konusu durum, mutlak olarak matlubun iki terimi arasında dikkate alınmıştır ki bu iki terim, ak şeyin zatı ile göz için ayırıştırıcı rengin zatıdır. Böylece yüklemde konunun zatı nezdindeki durumu konunun zatı açısından dikkate alınmaktadır. Burada ise söz konusu durum, konu için koşulan bir şartla dikkate alınmaktadır. Bu şart "konunun zatı, ak olma sıfatıyla nitelendiği sürece" şartıdır. Halbuki konunun zan, orada bu şartla şartlanmamış aksine mutlak bırakılmıştı, çünkü yüklem, konunun zatına sürekli olarak değil konu yüklemle nitelendiği zamanda ilişiyordu. Böylece ak olmakla nitelenen her şey, zatı var olduğu sürece değil ak olmakla nitelendiği sürece göz için ayırıştırıcı renk sahibiydi. "Göz için ayırıştırıcı renk sahibi" yüklemesi, ak olmakla nitelenen şeyin zatına bütün vakitlerde değil herhangi bir vakitte yükleniyordu. Burada da durum böyledir. Fakat burada konu, zorunluluğun onaylandığı şartla şartlanmış daralt alındığında -ki orada da durum böyleydi- konulardan herhangi birinin, bir zamanda yüklemde yoksun kalması yadsınmaktadır. Bu öncül, burhanlarda zorunluluk kipi gizlenmesi ve fakat kastedilmesiyle birlikte kullanılır. Oysa öncülün gerçekte mutlak olması, ancak zorunluluk kipi hem gizlendiği hem de kastedilmediği, aksine yalnızca varlığa bakıldığı zaman gerçekleşir. Bu zor şüphe de çözümlenmiş oldu.

İKİNCİ FASIL

BURHÂNDA ŞART KOŞULAN ZATİ YÜKLEMLER

Burhânî öncüllerin zatî konularının yüklemeleri, zati yüklemeler olmalı ve uzak (garibi) yüklemeler olmamalıdır. Çünkü uzak yüklemeler, illet olamaz. Şayet burhânî yüklemeler, uzak olabilseydi, burhânın ilkeleri illet olmazdı ve dolayısıyla burhânın ilkeleri, sonucun illetleri olmazdı. O halde bizâtihi olanın (yani zâtinin) ne olduğunu açıklayalım. Bu amaçla deriz ki:

Bizâtihi olan, birkaç anlama söylenir. Bunlardan ikisi, yükleme ve konu yapmaya özgüdür ve Burhân Kitabı'nda dikkate alman bu iki anlamdır. Buna göre "o nedir" yoluyla bir şeye söylenen ve o şeyin tanımına dâhil olan her şeye bir yönden zâtî denir. Öyle ki zâtî demenle "o nedir yoluyla söylenen" demen eşittir. Bu (anlamda zâtî), şeyin cinsi, cinsinin cinsi, faslı, cinsinin faslı, tanımı ve üçgen için çizgi ve sonlu bir çizgi olması bakımından çizgi için nokta gibi şeyin zatım var kılan her şeydir. flk Talim'de de böyle denmiştir. ^ Ben maksada dönmeden önce şöyle derim: Bu açıklamadan kesin olarak anlamamız gerekir ki, fasıllar da tıpkı cinsler gibi "o nedir"nin cevabına girmeye elverişlidir. Hk Talim'de cins ve fasıldan her birinin türün mahiyetine dâhil olmakta ve "o nedir yoluyla söylenen" olmakta diğeri gibi olduğu belirtilmiştir. Sonra cinsin tanımında zikredilen son fasıl, "o nedir"nin cevabında söylenen yapılmış ve onunla cins, fasıl ve fasıl olmayan ayrılmıştır. Bundan çıkan zorunlu sonuç şudur: "O nedirin cevabında söylenen" ile "o nedir yoluyla söylenen" birbirinden başkadır ve bunlar arasında yerinde gördüğümüz ve açıkladığımız üzere fark vardır.

Bundan sonra ayrıldığımız yere dönüp şöyle diyelim: Bizatihi olan, başka bir yönden söylenir. Buna göre bir şey, bir şeye iliştiğinde ve ilişkinin tanımında ya basık burunluluğun tanımında burnun, çiftin tanımında sayının, doğru ve eğrinin tanımında çizginin alınması gibi onun iliştiği şey alındığı ya da açıları bir yönden iki dik açıya eşit olanın tanımında iki paralelden çıkanın alınması gibi ilişilen şeyin konusu alındığı ya da zikredilen şartla ilişilen şeyin konusunun cinsi alındığında, bütün bunlara zâtî ilişkin ve şeyin o odur yoluyla ilişeni denir. İşte bu iki anlam, burhanlara giren yüklemelerdir. Tanımında sorunun

konusunun cinsi alman yüklemelere gelince şayet o cins, sanatın konusundan daha genel ise sanatta genel bir şekilde kullanılmaz, aksine sanatın konusuyla özelleştirilir (sanatın konusuna özgü/özel hale getirilir). Bu bağlamda Doğa İlimlerinde kullanılan zıt, doğal olması bakımından incelenmesi yönünden özelleşir. Ölçülerdeki ilişki (münâsebet), ölçüsel ilişkidir ve sayıdaki sayısal ilişkidir. Bu ilişki tanımına sanatın konusunun gireceği duruma getirilir. Sanatın konusunun dışında kalan ise dikkate alınmaz ve sanatın dışında oluşu bakımından ondan yararlanılmaz. Evet sorunun (meselenin) konusunun dışındaysa, ama sanatın konusunun dışında değilse bu durumda onun tanımında sorunun konusu alınmaz, bilakis onun cinsi, cinsin konusu ve ondan daha genel bir şey alınır. Fakat işin sonunda onun tanımında sanatın konusunun alınması gerekir. İşte bu, burhana girenlerdendir. "Bu çizgi, şu çizgiye eşittir" ve "çarpılan bu sayı, kendinde çifttir" sözündeki yüklem, konudan daha geneldir. Nasıl olur da onun tanımında konu alınır! Burhânî öncüllerdeki her yüklem, ya tanımında konunun kendisinin alındığı ya da konunun tanımında alınan yüklem değildir. Ama şöyle denilebilir: Öncüllerin yüklemeleri, ya konularının tanımlarında alınırlar ya onların tanımlarında sanatın konusu alınır. Ya da şöyle denilebilir: Öncüllerin yüklemeleri, ya konularının tanımlarında alınırlar ya da konular veya o sanatta konuyu kâim kılan (yani konunun kurucu unsuru olan) şeyler onların tanımlarında alınırlar. İlk Muallim (Aristoteles), her ne kadar açıkça belirtme bile, bu görüştedir. O halde her burhânî yüklem, ya konunun tanımında alınır ya da konu ve konuyu kâim kılan (konunun kurucu unsuru olan) bir şey, onun tanımında alınır. Bu alma, ya üçgen için yüzey gibi mutlaktır ya da ona zorunlu olarak eklenen bir özelleştirme nedeniyledir -mesela "eşit", çizgiye yüklendiğinde eşit'in çizgiye yüklenmesi, bir çizgi nedeniyle olur ki bu çizgi, özelleştiricidir. "Bir", bilen'e yüklendiğinde bilen'e yüklenen bir, mutlak olarak bir değil bilenlikte birdir. Bu da, bir söz veya fiille birin özelleştirilmesidir.

İlişenin tanımında, konuyu kâim kılan (konunun kurucu unsuru olan) şeyin alınma niteliğine gelince bu, onun iliştiği şeyin konusunun veya iliştiği şeyin cinsinin veya cinsinin konusunun alınmasıdır. Birincisi, çift sayının tek sayıyla çarpımının tanımında sayının alınması gibidir; (dik) üçgenin bir kenarının (hipotenüsün) kendisiyle çarpımının, diğer iki kenarından her birinin kendileriyle çarpımlarına eşit oluşunun tanımında üçgenin alınması gibidir. Kuşkusuz bu ilişkinin konusu, dik açılı üçgendir. Fakat onun tanımında üçgen alınır. İkincisi ise dik açılı üçgenin tanımında yüzeyin alınması gibidir. Çünkü üçgen, onun cinsinin konusudur. Üçüncüsü ise çiftin çiftinin tanımında sayının alınması gibidir. Bütün bunlara zatı arazlar denir. Konunun tanımında alınmayan ve kendisinin tanımında konunun veya konuyu kâim kılan (konunun kurucu unsuru olan) şeyin alınmadığı yüklemeler, zatî değildir, aksine böylesi yüklem, kaknüs için aklık gibi, ilerde açıklayacağımız üzere her ne kadar gerek olsa bile, burhân sanatına dâhil olmayan mutlak bir arazdır.

Bunların dışındaki durumlarda zâtı denmesi, ne yükleme ve konu yapmaya yaraşır şekildedir ne de burhâna yaraşır şekildedir. Buna göre anlamı bir konuya söylenmeyen veya bir konuda bulunmayan ve kendi başına varolan şeye bizâtihi denir. "Yürüyen" ve bütün yüklemelere gelince bunlardan her biri, zâtı yürüyenin anlamı gibi olan bir anlam gerektirir ve yanısıra o anlamın konusu olan başka bir şeyi daha gerektirir. Bunlardan hiçbirinin varlığı ve delalet ettiği anlam, zatiyla sınırlı değildir. Dolayısıyla onların zatları, kendi olmaları bakmandan bizâtihi değildir.

Yine bir şeyin sebebi olup onu zorunlu kılan şeye "bizâtihi" denir. Sözelimi kesmeyi ölüm izlediğinde "ölüm, rastgele ilişti" denmez, bilakis kesmeyi ölüm bizâtihi izler. Bu izleme, yürüyenin yürümesinin peşi sıra şimşek çakması gibi veya insanın yürürken bir hazine bulması ve rastgele olan diğer bütün şeyler gibi değildir.

Yine bir şeydeki ilksel (evveli) arazlara "bizâtihi" denir. İlksel sözümle kastım şudur: O, başka bir şeye ilişmemiş, sonra o şeye ilişmiştir; hatta ilişkin ile onun iliştiği şey arasında herhangi bir aracı olmayan ve ilişilenin "o, başka şeyde arazdır" denmesinin sebebi olduğu şeydir. Nitekim ak cisim ve ak yüzey deriz. Yüzey bizâtihi ak iken cisim, yüzey ak olduğu için aktır.

Bunlar buradaki amacımızın dışında olan anlamlardır. Amacımıza giren anlamlar, ilk iki anlamdır. Kuşkusuz bazen bizatihi olan" lafzı, bu sanatta zikredilen anlamıyla "o nedir yönünden söylenen" ile eş anlamlı olarak kullanılır. Bu bağlamda kaim kılana (kurucuya), kâim kıldığı şeyin zâtisi ve onun için bizâtihi denir. Bazen "bizâtihi" ve "zâtı" lafızları söylenir ve bunlarla yukarıda belirtildiği gibi tanımında konunun veya konuyu kâim kılan şeyin alındığı ilişkin (arız) kastedilir. Bazen de daha özel ve hakikati daha güçlü bir anlama söylenir ve bununla bir şeye ilişkin veya ona ondan daha genel ve daha özel bir şey nedeniyle değil de zâtı gereği ve kendi olmaklığı bakımından söylenen şey kastedilir. İlk Talim'de bu anlamda kullanıldığında ilksellik şartını içermektedir. Bundan dolayı herhangi bir istisna ve şart olmaksızın ondan çıkan sonuç, onun ilksel olması gerektiğidir. Bu anlaşılmadığı için karıştırılmış, çürütülmüş ve şöyle denmiştir: "Zâtı gereğidir denilen şeyin, bir şeye kendi olmaklığı bakımından ilişkin şey olması gerekmez". Bu yanılmanın nedeni, birinci ortak kullanımın anlaşılmamasıdır. Bu nedenle şöyle denmiştir: "Ne musiki ne de aklık, canlı için

bizatihîdir. Çünkü musiki, insana mahsus özelliklerdendir ve canlıya ilişkisi, onun insan olması nedeniyledir. Aklığın canlıya ilişkisi ise canlının bileşik bir cisim olması dolayısıyladır". İnsan için gülme gülme gücü gibi bazı zâtî arazlar, zorunludur ve insan için bilfiil gülme gibi bazı zâtî arazlar da zorunlu zorunlu değildir.

İnsanlardan (mantıkçılardan) biri, burhânlardaki yüklemelerin, yalnızca kâim kılanlardan (kurucu unsurlardan) oluştuğunu zannederek yanlış anladığı için bu konuda tartışmaktan yüz çevirmiştir. Çünkü İsağoji kitabım incelerken mantıkçıların kâim kılan zâtî demeyi adet edindiklerini ve orada zâtiden de yalnızca kâim kılanın anlaşıldığı görünce Burhân Kitabındaki zâtinin İsağoji kitabındaki zâtîyle aynı olduğunu ve bu zâtinin, illet olduğunu sanmıştır. Şöyle demiştir: "(Burhân kitabındaki zâtî) her illet değildir. Çünkü fail ve gaye illetten herhangi biri, burhânın aracısı yapılmaya elverişli değildir, aksine maddi illet ile onun gibi olan -ki bu, cinstir- ve sûrî illet ve onun gibi olan -ki bu, fasıldır- burhânın aracısı (yani orta terimi) olur. Matlupların yüklemeleri de bunların ta kendileridir. Büyük öncül, ancak yüklemi, konuyu kâim kılan anlamında zâtî olduğunda zâtî olur." O şöyle demiştir: "Orta terim, iki taraftan her biri için kâim kılan anlamında zâtî olur." O, zâtinin bölümlenmesini duyduğunda kullanılan iki kısımdan her birindeki zâtinin yüklem olduğunu bilememiş ve onun tanımda alman olduğunu sanarak bölümlemenin şöyle olduğunu zannetmiştir: Zâtilerin bir kısmı, yüklem olup konusunun tanımında alınır, bir kısmı da konu olup yüklem tanımında alınır ki bu yüklem, konunun zâtisi değildir, aksine konudur.

Bilgiye müntesip olanlardan birini gördüm; bu insanın (yukarıda görüşleri aktarılan düşünürün) sözü, onun doğasına daha yakın olduğundan mantıkta ona dayanmış, bütün bunlara inanmış ve bu yöntemin gereği, onu şöyle demeye zorlamıştı: "Sürekli (gayr-ı mufarik) ve zorunlu bütün yüklemeler, kâim kılandır (kurucu unsurdur). Türün tamamım bütün vakitlerde kuşatan hâssanm (yani zâtî özellik olmadığı halde bir türün bütün fertlerinde bulunan arazî bir özelliğin) hiçbir anlamı yoktur. Hâssanm türden ayrılması imkânsız değildir; ikizkenar üçgenin, tabanda iki eşit açıya sahip olması, hâssa değil fasıldır. Her üçgenin, iki dik açıya eşit olan açılara sahip olması ise hâssa değil, fasıldır. Bunlar, konularını kâim kılan özelliklerdir (yani konularının kurucu özellikleridir)." Bununla birlikte o kimse, burhânın burhân olması için orta terimi, büyük terimi zorunlu kılan illet yapmaktadır. Bunun çoğu zaman eşit olduğunu itiraf etmektedir. Yine itiraf etmektedir ki, her kurucu (mukavvim) illettir ve malul, kurucu değildir. Bu durumda malul (nedenli) olan büyük terim, kurucu/mukavvim değil, sürekli gereken olmaktadır. Hâlbuki o, malul olan büyük terimin, kurucu anlamında zâtî yüklem olduğunu varsaymış ve kurucu olmayan bir gereken oluşunu reddetmişti. Bununla birlikte öncül, zâtî olur ve onun yüklemi, kurucu anlamında zâtî olmaz. Bu kişi, malulün bazen illetin sürekli ve ayrılmaz gereği olduğunu itiraf etmektedir. Yine o, bunu söylemekle birlikte itiraf etmektedir ki, açıların iki dik açıya eşit olması gibi bir durum, üçgen gibi bir şeyi kâim kılıyorsa üçgen, kurucusu olamaz.

Çünkü kurucu, illettir ve bir şey, başka bir şey için hem illet hem de malul olamaz. Bir şeyin aynı şeyin hem illeti hem de malulü olması ancak ilişme yoluyla olabilir. Zira her kurucu önce gelir. Önce gelen ise önce geldiği şeyden sonra gelmez. O kimse şunu itiraf etmektedir: Bir şeyle sürekli birlikte olan her şey, illet değildir, aksine birlikteliğin yanı sıra kurucu olmaya ve öteki de birlikteliğin yanı sıra bir kurucu olmamaya gerek duyar. Dolayısıyla çoğu durumda yüklem, zâtî olduğu için orta terimin kurucusu olur. Çünkü burhândaki(kesin kanıttaki) orta terim, o kişiye göre, mutlak olarak büyük terimin illetidir ve büyük terim de orta terim sayesinde kâim olur. Orta ve büyük terimden birisi kurucu olmaması durumunda tümel bir gereklilikle gerek olacaktır. Tümel bir gereklilikle gerek olan da zâtîdir. O halde o, bir kez daha kurucudur.

Akıllı kimseye yaraşan, onların akıllarına şaşmaktır. Bildiğin gibi Geometri ve Aritmetikte talep edilen (öğrenilmek istenen) şeylerin tamamı, hiçbir şekilde kurucu (mukavvim) olmayan sürekli gereken şeylerden (umur lâzime) talep edilir. Sen o ilimlerde cins veya fasıl olan bir yüklemden istenen herhangi bir kıyas bulamazsın. Örnek alınan birinci şahsın durumu hayret vericidir. Çünkü o, fail illetin, orta terim olmasını inkâr etmiş, ardından şimdi de Güneş tutulmasının ispatında Yerkürenin ortada bulunmasını örnek vermiştir. Hâlbuki bu (Yerkürenin ortada bulunması), gerçekte Güneş tutulmasının fail illetidir ve Güneş tutulmasının tanımında alınır. Kokuşma da bir humma sınıfının tanımında alınır. Fail ve gaye sebeplerin çoğu, daha sonra açıklanacağı gibi, tanımlarda ve burhânlarda alınır.

Bir diğer şaşırtıcı şey şudur: Onun verdiği örnek, Yerkürenin ortada bulunmasıdır. Bu ise Ay'ın ışığının kesilmesinin illeti ve kurucusu olup Ay'ın ışığının kesilmesiyle var olmamaktadır ve küçük terim olan Ay'a özgü/özel bir ilişen olup onun kurucusu değildir. Onları aldatan şey, tanım hakkında söylenen "tanım, burhâna uygundur" sözüdür. Bu nedenle her burhânın tanıma çözüldüğünü, tanıma çözününce de matlubun orta terim veya küçük olacağını sanmışlardır. Hâlbuki durum böyle değildir. Böyle olsa bile ancak orta terim ile büyük terim arasında olur. Kıyas yapan kişi, "Ay ile Güneş arasında Yerküre girer; Yerküre bir şey ile Güneş araşma girdiğinde ise Güneşten gelen ışığı gizleyerek o şeyi karartır" dediğinde bu kıyastaki orta terim, ne Ayın tanımıdır ne Ayın tanımının bir parçasıdır ve ne büyük terim, kurucu anlamında orta terimin tanımıdır ne onun tanımının bir parçasıdır Fakat büyük terim, orta terimin malulüdür. Aksine orta ve büyük terimden her biri veya bunların toplamı, ilerde öğrenenin gibi, Güneş

tutulmasından ibaret olan talep edilenin tanımıdır. Bu ise Ay'a ait İlişenlerden zâtı bir ilişendir ve Ay'ı kâim kılan bir şey değildir ki onların söylediği anlamda zâtı olsun.

Bu azgınlığın onlara ilişmesinin iki sebebi vardır. Birinci sebep, zâtı lafzının İsagoji kitabında öteden beri alışlagelen kullanımıdır. Onlar bu kitaptaki (Burhân kitabındaki) zâtı, zorunlu ve tümelin (mantık külliyatında) önceki kitaplardan birinde söylenenle aynı olmadığını bilmemişlerdir. İkinci sebep ise Burhânın durumunun abartılmasıdır. Çünkü onlar burhânın, kurucu (mukavvim) zâtilerden olduğunu kabul etmişlerdir. Zira kurucu zâtı, onlara en üstün görünüyordu. Burhân da gerçekte en üstündü. Böylece burhânın öncüllerinin başka şeyden değil en üstünden olması gerektiğini vehmettiler. Onların bu durumu, tıpkı bir kimsenin "olumsuz hakkında da burhân olması gerekmez, çünkü olumsuz düşüktür" veya "doğal veya matematik şeylere burhân olması gerekmez, aksine burhâna yaraşan, şeylerin en üstünü yani metafizik şeydir" demesine benzemektedir. Şayet en üstünün Burhân Kitabına girdisi olsaydı, girdi de uygunluk ve doğruluğun üstünlüğü yoluyla değil aksine başka bir üstünlük yoluyla olsaydı ve bu durumun ilkelerde dikkate alınması ya dolayısıyla meselelerde de dikkate alınması gerekseydi bu durumda öncüllerin yüklemelerinin şerefçe üstün olan kurucu anlamında zâtî olmaları ancak en yüce ilim olan Metafiziğe özgü olduklarında gerekirdi.

Fakat bu ve benzeri fikirlerin hiçbir kıymeti yoktur, İlim adamının, ehliyetsiz kimselerin bu üstündür ve bu düşüktür şeklindeki kaçışlarına kulak asmaması, bilakis şeylerin kendisinde varolana bakması gerekir. (Bilimselliğin) dışına çıkan böylesi kimselerden yüz çevirelim ve zad arazların incelenmesindeki amacımıza dönelim.

Deriz ki: Bu arazların zâtı arazlar adım almasının nedeni, onların şeyin zatına veya şeyin zatının cinsine özgü/özel olmaları ve şeyin zatının veya şeyin zatının cinsinin, bunlardan yoksun kalmamasıdır. Şeyin zâtı ve şeyin zatının cinsi zâtı ya üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olması gibi mutlak olarak ya da mukabillik bakımından bu arazlardan yoksun kalmaz. Mukabillik (karşılıklılık) bakımından yoksun kalmaması ise zad arazın iliştiği konu, zıtlık bakımından veya özellikle o araza mukabil olan yokluk bakımından zâd arazın mukabilinden yoksun kalmadığı durumda gerçekleşir. Mesela çizgi, doğruluk ve eğrilikten, sayı, teklik ve çiftlikten ve şey olumlu ve olumsuzdan yoksun kalmaz. Konunun zikredilen iki yönden biriyle bu arazlardan yoksun kalmaması durumu ile bu arazların, konudan veya onun cinsinden başkasında bulunmamaları durumu bu arazlarda birleşirse onlar, konunun zatiyle ilişkili (münâsib) olurlar. Konu, bunlardan yoksun kalmaz ve fakat bunlar, konunun zatından veya cinsinden başka şeylerde de bulunurlarsa -mesela karalığın kargada bulunması gibi- hiçbir şekilde konu için zâd olmazlar. Çünkü ne konunun zatına ne onu kâim kılan (onun kurucusu olan) şeyin zatına ve ne de onunla kâim olan (yani konunun kurucusu olduğu) şeyin zatına ilgilidirler. Şayet konu, onlardan yoksun kaldığında onların dengi olan mukabiline sahip olmazsa, aksine yalnızca olumsuzlama durumunda bulunursa konunun zâtı, gerek birliktelik gerekse de onlarla kâim olma bakımından onları gerektirmeyecektir. Fakat onlar konunun zatının gerektirdiği, konunun cinsine özgü olan ve ya mutlak olarak ya da tekabül (karşılıklılık) yoluyla konunun gereği olan eklentilerden iseler zâtı arazlar adım almaya layıktırlar.

Deriz ki: Sanatlar için vazedilen bir konuda varolan şeyler -meseleler için vazedilen bir konuda olanları kastetmiyorum, varlığı onda olmak olanları kastediyorum-, o konuya konunun zâtı gereği ve kendi olması nedeniyle ilişen şeylerdir. Bu sığata sahip olmayan arazî gereklere (arazî lâzımlara) gelince bunlar, her ne kadar sürekli gereken olsalar da, konuya ona aittliği talep edilen eserlerden bir eseri (sonucu) veremezler. Nasıl versinler ki! Onlar, söz konusu eserlerden daha geneldirler. Çünkü o eserler, ancak konuda varolurken onlar (yani arazî gerekler) konu dışında varolurlar. Şayet onlar, konuya özgü/özel kılınmış olmaları bakımından alınırlarsa zâtı olurlar ve tanımlarında konu alınır.

Bil ki: Uzak arazlar, burhânî sanatların meselelerinde matlup yapılmazlar. Çünkü onlar, sanatın konusuyla özelleşmeleri bakımından alınırlarsa bu sayede onların uzaklıkları gider. Onlar, ancak konuyla veya konunun cinsiyle veya cins gibi olanla ilişkili olduklarında özelleşebilirler ve böylece genel için genel ve özel için özel olur. Böyle olmayan ise burhânda kullanılmaz. Eğer onlar mutlak olarak alınırlarsa onların varlığı, sanatın konusu olması bakımından sanatın konusu için değildir. Çünkü sanatın konusundan başkasında da bulunabilirler. Bu durumda onların incelenmesi, sanata özgü inceleme cinsinden olmaz.

Sonra ilimler, ya tikelir ya da tümeldir. Tikel ilmin tikel ilim olmasının nedeni, konulardan bir konu varsayılarak o konu olması bakımından ona ilişenlerin incelenmesidir. Böyle yapılmazsa tikel ilim, tikel olmaz, aksine her ilim, her ilme girer ve inceleme, özel bir konuda değil mutlak varlıkta olur. Bu durumda tikel ilim, tümel bir ilim olur ve' ilimler birbirinden ayrılmaz. Bunun örneği şudur: Aritmetik, başlı başına bir ilim yapılmıştır. Çünkü ona başlı başına bir konu verilmiştir ki bu konu, sayıdır. Aritmetikçi, sayı olması bakımından sayıya ilişenleri inceler. Şayet Aritmetikçi, nicelik olması bakımından da sayıya ilişenleri inceleydi veya Geometrisi nicelik olması bakımından ölçüye ilişenleri inceleydi, bu iki ilmin konusu, sayı ve ölçü değil nicelik olurdu. Eğer Aritmetikçi bir ölçü

olması ve ölçü sahibi olması bakımından sayıyı inceleyeydi, onun incelemesi, ölçü olması bakımından ölçünün bir ilişeni hakkında olurdu. Yine o, sayı olması bakımından ölçüyü incelediğinde sayı olması bakımından sayıya ilişeni de inceleyeydi, söz konusu iki ilim, tek bir ilim haline gelirdi. Aynı şekilde bu, bir bu, bir hareketin ilkesiyle birlikte olması balonundan ölçüyü inceliyorsa bir hareketin ilkesine sahip olması yönünden şeyi inceleyebilir. Bu durumda bir ilim, diğer ilimden ayrılmaz. Ya da Aritmetikçi, var olması bakımından sayıyı inceliyorsa var olması bakımından varolana ilişen şeyi inceleyebilir. Bu durumda Aritmetik, ilk Felsefeden (Metafizikten) ayrılmaz.

Aynı şekilde tikel bir sanatın -söz gelimi Tıp sanatının- konusu, bir şey - söz gelimi insan bedeni- olduğunda ve insan olması yönünden insana ilişmeyen uzak bir ilişen -sözgelimi mutlak karalık ve mutlak hareket gibi- talep edildiğinde, -kuşkusuz karalık, insana, bir tür bileşimle bileşik cisim olması bakımından ilişir ve hareket, insana doğal cisim olması bakımından ilişir; o, bileşik bir cisim olması bakımından veya cisim olması bakımından bileşik cisme ilişenleri inceleyebilir- Tıp, tümel Doğa ilminin aynı ölür ve tikel bir ilim olmaz. Yine bu durumda Tıp, Baytarlık ve Çiftçilik olur. Çünkü bu ikisinden her biri, Doğa ilmi olmuş ve ondaki anlayış şaşmıştır. Şu var ki karalığı, insana özel bir karalık yapabilir; karalığı, herhangi bir insanın karalığı yapamaz, aksine onu bir durumda bulunan ve bu durumda bulunduğu insana ilişen karalık yapar. Böylece yalnızca bir nispetin özelleştirilmesi olmaz, bilakis özel bir durumun, nispetin özelleştiği o özel şeye tahsisi olur. Şu halde açığa çıkmaktadır ki, arazlar, burhânî ilimlerin herhangi birinde incelenmez. Şayet bu arazlardan biri bir ilimde sonuç verilirse -doğru öncüllerden bile olsa- bu, arazi yolla gerçekleşen bir açıklamadır. Çünkü böylesi kıyasta ya orta terim ya da büyük terim uzaktır. Şayet orta terim, bu konuya uzak bir şey ise başka bir konuyla ve tümel ilimle ilişkilidir. Bu durumda bizzat burhân, başka bir sanattandır ve bu sanattan, arazi yolladır. Şayet orta terim ilişkiliyse ama büyük terimin ona yüklenmesi kendi olması nedeniyle değil, aksine yüklenen büyük terim, orta terime ve onun cinsine uzaksa -aksi halde büyük terim ilişkili olur ve onunla birlikte katılan başka bir şey nedeniyle de olmaz- bu durumda orta terimin hakkı, onunla büyük terim arasında terkedilmiş olan başka şey bulunmasıdır. Sonuç da açıklandığı yünden alınmamıştır. Zira sonucun açıklamasında ne kendiliğinden açık bir öncül alınmıştır ve ne de bir ilmin ilkesi ve vazedilmiş bir asıl (hipotez) olarak işlev gören bir öncül alınmıştır. Dolayısıyla bundan ne mutlak bir kesinlik ne de vazedilmiş aslın gereği olan bir kesinlik çıkar. Bu durumda açıklama, hakiki bir açıklama olmaz, bilakis arazî bir açıklama olur.

Onlardan biri şöyle zannetmiştir: Burhanlarda gereken bile olsa uzak arazın orta terim olarak kullanılmamasının sebebi, onun büyük terimin zâtî bir illeti olmaması ve dolayısıyla burhânın "niçin burhânî" olmamasıdır: Hâlbuki durum böyle değildir. Zira sözünü ettiğimiz incelemenin tamamı, "niçin burhânî" hakkında değildir ki bir şey hakkında "niçin burhânî" bulunmayınca o şey Burhân kitabında incelenmesin, bu kitaptaki kıyasların dışında bir kıyas olsun ve böylece cedelî (diyalektik) kıyasa veya mugalata kıyasına veya başka bir şeye dönüşsün. Çünkü kıyas, doğru olması bakımından alman doğru öncüllerden doğru bir şeyi sonuç verdiğinde ne cedelî kıyasa ne mugalata kıyasına ve ne de Burhânın dışındaki sanatlardan birinde açıklanması gereken bir şeye dönüşür. Kıyas sanatlarının kısımları da bu beş sanattan fazla değildir. Aksine bu kitap (Burhân Kitabı), hem yalnızca varlık hakkında kesinlik veren burhan (kesin kanıt) hem de varlığın yanı sıra illet hakkında kesinlik veren burhan olarak gerçekleşen mutlak burhânın açıklamasını içerir. Bu durumda illet olmayan uzak araz, kıyası, Burhân kitabında yapılan incelemenin dışına çıkarmaz ve kesinliğin bulunmamasını gerektirmez. "İleti bilinmeyen şey hakkında kesinlik olmaz" sözünün değersizliği için şu yeterlidir: Bu söz, onu söyleyenin Yüce Yaratıcı hakkında kesin bir bilgisi olmamasını gerektirmektedir. Çünkü Yaratıcının sebebi yoktur. Dolayısıyla o kimse, boş yere bilgi elde etmeye çabaladığını itiraf etmiş olmaktadır, zira bilginin kendisi için talep edildiği şeyden yoksundur ki bu, Şanı Yüce Yaratıcıya dair kesin bilgidir. Aksine bilmek gerekir ki, bu ilişenin çürütülmesindeki illet, anlayan kimse için İlk Muallimin (Aristoteles) sözünün anlamıdır. Buna göre söz konusu ilişen, orta terim yapıldığında büyük terim, ya ona eşit olur ya da ondan daha genel olur. Büyük terim nasıl olursa olsun sanatın konusuna uzak ve konunun dışında bir şey olacaktır. Çünkü konusunun dışında kalan bir şeye eşit olan şey, sanatın konusundan daha genel olanın dışında kalmak bir yana sanatın konusunun dışında kalmaktadır. Durum böyle olunca büyük terim, hiçbir şekilde zâtî arazlardan olmamaktadır. Şayet büyük terim zâtî araz ise ve orta terim de uzak araz olup büyük terimden daha genel ise varlıkça daha genel olan alametlerin delalet ettiği gibi ve bir önceki sanatta (yani Kıyas sanatında) söylenildiği şekilde delalet eder. Böyle bir açıklama da, şayet doğru olarak yapılmışsa, arazî yolla doğru olarak yapılmıştır.

BURHÂNÎ ÖNCÜLLERİN TÜMEL OLUŞU, EVVELÎ'NİN (İLKSEL) ANLAMİ VE 'ZÂTÎ' HAKKINDA YAPILAN AÇIKLAMANIN TAMAMLANMASI

Kıyas Kitabı'nda "bütüne yüklenen", bütün zamanlarda olmasa bile her bir ferde yüklenen (söylenen) anlamına geliyordu. Burhân Kitabı'nda "bütüne yüklenen" ise konunun yüklenen şartla bulunduğu bütün zamanlarda her bir ferde yüklenendi, Sonra Burhân Kitabı'nda "bütüne yüklenen"den anlaşılan ile "tümel"den anlaşılan farklılaşabilir. "Tümel", Burhân Kitabı'nda fertlerin her birine bütün zamanlarda ve ilk olarak yüklenendir. Bu nedenle tümel, üç şartın bir araya gelmesiyle tümel olur. Zâtının iki türünden her biri, bazen ilk olarak yüklenir, bazen de ilk olmayarak yüklenir. (Zâtının iki türünden birincisi:) Şeyin, cins, fasıl ve sürekli gereken araz (araz-ı lâzım) gibi konunun tümelliğine yüklendiğinde konu için ilksel olması, ilk önce konudan daha genel bir şeye yüklenip de o genel şey aracılığıyla konuya yüklenmesi söz konusu olmadığında olur. Biz "bütün insanlar cisimdir" dediğimizde cisim, insan için ilksel değildir. Çünkü cisim cânlıya yüklenir ve cânlıya yüklenmesi, insana yüklenmesinden öncedir. Dolayısıyla cismin cânlıya yüklenmesi, insana yüklenmesine dayanmamaktadır. Oysa cisim ancak cânlıya yüklendikten sonra insana yüklenir. Şayet bir şey, bir şeye yüklenmiş ve diğerine yüklenmemişse ve diğerine yüklenmesi ancak birinciye yüklenmesinden sonra ise bu durumda o şeyin birinciye yüklenmesi, ilktir ve diğerine yüklenmekten öncedir. "İlk" ve "önce" denilen şeylerin sınıflarını soruşturduğunda -ister doğa ister illet ister mekân ister zaman ister şeref isterse başka bakımdan (ilk ve önce) olsunlar- onların bu özelliğe girdiğini görürsün. Şu halde açığa çıkmaktadır ki, konudan daha genel bir şeye yüklenen bütün yüklemeler, ilk olarak daha genel olana, ikinci olarak da konuya yüklenirler. Buna kıyasla "her ikizkenar üçgenin üç açısı, iki dik açiya eşittir" dediğimizde bu özellik, ikizkenar olmayan üçgenlerde bulunan özelliklerdendir. Öyleyse bu özellik ilk olarak üçgene ve ikinci olarak da ikizkenar üçgene aittir. Bu birinci sınıfta bazen ilk olarak yüklenen şey, konudan daha genel olur. Birinci örnekte canlı için cisim ve insan için canlı gibi. Bazen de ilk olarak yüklenen şey, konuya eşit olur. Bunun örneği, üçgen için açılarının iki dik açiya eşit olmasıdır. Bazen bu, birinci örnekte olduğu gibi, mahiyete dâhil olmakta, bazen de ikinci örnekte olduğu gibi zâtî araz olmaktadır. İlîşenin ilk olarak ilîştiği konunun, o ilîşenin ikinci olarak ilîştiği konuya ait mahiyeti kâim kılan olması (yani onun mahiyetinin kurucusu olması) mümkündür. Bunun örneği üçgendir. Çünkü açılarının böyle (yani iç açılarının toplamının iki dik açiya eşit) olması, üçgene ilk olarak ilîşir. İkizkenara gelince söz konusu durumun ona ilîşmesi ikinci olmaktadır. Bu nedenle o (açıların iki dik açiya eşitliği), ilk olarak ikiz kenar üçgenin cinsine ve ikinci olarak da ona ilîşmektedir ve onun cinsi de onu kâim kılmaktadır. İlîşenin ilk olarak, konunun bir ilîşenine ilîşmesi de mümkündür. Bunun örneği zamandır. Çünkü zaman, ilk olarak harekete, sonra cisme yüklenmektedir ve hareket de cismin ilîşenidir. Muhtemelen bu ilksellik, bu yerde dikkate alınmamaktadır. Aksine buradaki ilksellik, şeyin eşit bir ; şey aracılığıyla bile olsa ilk önce yüklendiği söylenen şeyden daha genel bir şeye yüklenmemesidir. Bir şeyin bir şeye ilk olmayarak yüklenmesi hakkında oluşturulan bütün burhanlarda, gerçekte burhân (kesin kanıt), (o şeyin ilk olmayarak yüklendiği) şey hakkında getirilmiş değildir, aksine gerçekte o burhân, o şeyin ilk olarak yüklendiği şey hakkındadır. Açıktır ki, her ikizkenar üçgenin açıları, iki dik açiya eşittir. Gerçekte bu, onun ikizkenar olması yönünden değil üçgen olması yönünden açıklanmıştır. İlk olmanın şartı, onun (yüklenen şey) ile konu arasında aracı olmaması değildir. Çünkü üçgenin bu ilîşeni ile üçgen arasında hepsi de üçgene bu özellikten daha yakın ilîşenler olan ortak araçlar ve terimler vardır. Aksine şart, ilk olarak açıkladığımızdır. (Zâtının iki türünden İkincisi:) Konunun tümelliğine yüklenmeyene gelince bunun, şeyin mahiyetine giren zâtiler grubundan olması hatta şeyin türlerinin mahiyetlerine giren zâtiler grubundan olması veya şeyin kendisine özgü/özel zâtî arazlar grubundan olması mümkün değildir. Ancak o, belirttiğimiz şekilde tekâbül yoluyla konunun tümelliğine yüklenir.

Birinci kısım (yani zâtının iki kısmından birincisi olan konunun tümelliğine yüklenen kısım), cinsi bölen ve onun altındaki bir türü kesinlikle bölmeyen fasıllar gibidir ki, bu fasıllar, söz konusu türleri kurmaları (kâim kılmaları) ve onların cinslerini kurmamaları yönünden türler için ilksel fasıllar olurken, cinsleri bölmeleri ve onların türlerini bölmemeleri yönünden de cinsler için ilksel fasıllar olurlar, ikinci kısım (yani zâtının ikinci kısmı olan konunun tümelliğine yüklenmeyenler), bir cinse özgü arazlardır. Bu arazlar o cinsin tamamını kuşatmazlar ve cinsin, böyle bir arazi kabule hazır hale gelmesi için belirli bir tür olmasına gerek yoktur. Mesela cisim, hareketli ve durağan olması için canlı veya insan olmaya gerek duymaz ama gülen olmak için ilk olarak canlı hatta insan olmaya gerek duyar. Böylece her bir zâtî sınıfın ilksel olma niteliğini açıklamış olduk.

Bil ki: "İlksel öncül" demek ile "yüklemi ilksel olan öncül" demek arasında fark vardır. Çünkü ilksel öncül, konusu ile yüklemi arasında tasdikte herhangi bir aracı olmasına muhtaç olmayan öncüdür. Söz konusu ettiğimiz (yüklemi ilksel öncül) ise çoğunlukla araçlara ihtiyaç duyar. Burhân Kitabı'nda yüklemün tümel olması, bütün zamanlarda bütüne (her bir ferde) söylenmesinin yanı sıra ilksel olduğu zaman gerçekleşir. Bulunduğu türe özgü/özel olmayan zâtî arazlar, o türün zâtîsidirler, çünkü türün cinsinin tanımında o araz alınır. Yine bu arazlar cinsin zâtîsidir, çünkü cinsin tanımında o arazın kendisi alınır. Bazen zâtî arazların cinsleri, konunun zâtîsi olurlar. Mesela çiftin çifti, sayının zâtî arazı ve ilkseli olduğu gibi aynı zamanda onun cinsi olan çift de böyledir. Bazen de konunun değil onun cinsinin zâtî arazı olurlar. Mesela çiftin cinsi olan "bölünen", sayının zâtî arazı değildir, çünkü o, ölçülerde bulunur, ama sayının cinsi olan "niceliğin" zâtîsidirler. Cevherler arasında bir konunun zâtî arazı olan ve cinsi, o konunun zâtîsi olmayan her şey, kaçınılmaz olarak konunun cinsinin veya onun yerini tutan bir şeyin zâtîsi olmalıdır. Cevherin dışındakilerde ise konunun cinsinin zâtîsi olmayabilir. Mesela aykırılık ve uyuşma, notanın (nağme) zâtî arazlarıdır. Ama bunların cinsleri, notanın cinslerinin zad arazları değildir, aksine nicelikte gerçekleşirler.

O halde sana bir şekilde işaret eniğimizden (konuya) özgü/özel ilksel tümeli öğrendin. Bu sayede şunu öğrenmen kolaylaştı: Şeyin mahiyetini kuran (kâim kılan) ilksel yüklemelerin bir kısmı, tanımlar ve bazı fasıllar gibi -mesela canlı için duyumsayan- (konuya) özgüdürler. Bir kısmı da cins ve bazı fasıllar gibi -mesela çift için iki eşite bölünme ve düşünenin (nâtık) insan ile melek arasında ortak olduğunu düşünenlere göre insan için düşünen- ilksel olsa bile (konuya) özgü değildirler. Cins, ilkseldir ama özgü değildir. Tanım ise hem ilkseldir hem de (konuya) özgüdür. Zâtî araz olan yüklemelerin bir kısmı, hem ilkseldir hem de (konuya) özgüdürler. Bunun örneği üçgen için üçgenin açılarının durumudur. Bir kısmı da ilkseldir ama (konuya) özgü değildir. Bunun örneği ise aynı yönden olan iki açının iki dik açıya eşit olmasıdır. Çünkü bu, iki çizgi üzerinde olup onların iki karşılıklı (mütebâdil) açışım eşit hale getiren çizgi için ve yine iki çizgi üzerinde olup dış açıyı mukabil iç açı gibi yapan çizgi için ilkseldir fakat bu iki çizgiden herhangi birine özgü/özel değildir. Bu çizgi, her ne kadar zat bakımından bir olsa da, anlam ve itibar bakımından ikidir. Şayet bu ikiliği tasavvur etmek sana zor gelirse, bunların yerine, iki çizgi üzerine olup tek bir yönün iki açışım birbirine eşit yapan çizgi ile o iki açıyı birbirinden farklı yapan ama iki karşılıklının (mütebâdil) eşit olduğu çizgiyi al. "Cins olmadığında faslın cinsi ile onun faslı, tür için ilkseldir" diyenin sözü, kabul edilmez. Muhtemelen onlar, bunu eşit fasıllar hakkında söylemişlerdir.

Bil ki: Bazen burhân, ilksel bir yüklemeye yüklemeyi şey hakkında ilk olur. Çünkü tümel kıyasta orta terim, küçük terimden daha genel olursa ve büyük terim de orta terime yüklenirse, büyük terimin küçük terime yüklenmesi "ilk" olmaz, aksine orta terim hakkındaki burhân ilk burhan olur, fakat küçük terimin tikelleri hakkındaki burhân, ikinci burhan olur. Bazen her iki durum bir araya gelir. Bunun örneği, üç açısının iki dik açıya eşit olduğu durulanan üçgen hakkındaki burhândır. Bu, ister bu örnekte olduğu gibi, büyük terim orta terime eşit olsun isterse de -daha önce öğrendiğin üzere- büyük terim orta terimden daha genel olsun ama ondan daha genele söylenmesin, orta terimin küçük terime eşit olduğu durumda olur.

Zâtî arazlar, bazen konuya özgü/özel olurlar. Buna üç açının iki dik açıya eşit oluşunu örnek verebiliriz. Kuşkusuz bu özellik, üçgen için zâtîdir ve ona eşittir. Bazen de zâtî arazlar, konuya özgü olmaksızın zâtî olmaktadır. Bunun örneği ise çifttir. Çünkü çift, tekin çiftle çarpmanın zâtî arazıdır ama ona özgü değildir. Çiftin, tekin çiftle çarpımına özgü olmadığı açıktır. Zâtî olmasının nedeni ise cins olan sayının onun konusu olup tanımında alınmasıdır. (Konuya) özgü zâtî araz, bazen eşit olur bazen de şeyden mutlak olarak daha dar olur. Eşit olanın örneği, üç açının iki dik açıya eşit olmasıdır. Çünkü bu, üçgene eşittir. Daha dar olanın örneği ise sayı için çifttir.

(Konuya) özgü araz, ya daha önce verdiğimiz örnek gibi, mutlak olarak özgüdür ya da bir yönden daha özel ve bir yönden daha geneldir (yani aralarında eksik girişimlilik vardır). İkincinin örneği ise eşitliktir. Eşitlik, sayının zâtî arazlarından, çünkü sayının cinsi olan nicelik, eşitliğin tanımında alınır. Fakat eşitlik, bir yönden sayıdan daha özeldir, çünkü o, bazı sayılarda bulunur. Eşitlik bir yönden de sayıdan daha geneldir, çünkü o, ölçüler gibi sayı olmayanlarda da bulunur. Bu şekilde ve müteakıl olan zâtî arazlar, buradaki sayı gibi ve çizgi, büyüklük, zaman vb. diğer türler gibi, konusunu böler.

Zâtî arazların konularının bir kısmı, gerçekte türler, orta veya yüce cinslerdir. Bunun örneği zâtî arazları için insandır. Yine canlı, cisim ve nicelik de buna örnektir. Çünkü bunların her biri, söylediğimiz şekilde zâtî arazlara sahiptir. Cinslere ve türlere benzeyip de böyle olmayanlar ise -ki bunlar, çok şeye yüklenen ama bu çokluğa yüklenmesi, eşit derecede olmayanlardır- kategoriler arasında bulunan şeylerin mahiyetine dâhil olmayan sürekli gerekenlerdir (levâzım). Bunların örneği, varlık ve birliktir. Varlık ve birlik, bir yönden yüce cinslere benzerler. Onlara, kuvve, fiil, illet, malul, zorunlu ve mümkün gibi Metafizikte incelenen zâtî arazlar ilişir. Bazen de "bir" ve "mevcut" tan daha özel ve onların türlerin konumunda olan şeylere ilişirler.

Tekrar konumuza dönüyor ve şöyle diyoruz: Eşitlik ve eşitsizliğin, sayının zati arazi olduğunu açıklamıştık. Bu ikisinin sayıya özgü olmadığını da açıklamıştık. Sonra her sayı, ya eşittir ya da eşit değildir. Dolayısıyla sayı, tam olarak bu ikisine bölünür. Yine sayı, tam bir bölünmeyle tek ve çiftte de bölünür. Ancak sayının, eşite ve eşit olmayana bölünmesi, ilksel bir bölünme değildir. Çünkü sözelimi çizgi, yüzey, cisim ve zaman gibi sayı olmayan ve sayının altına girmeyen de bu şekilde bölünür. Yine sayının cinsi de böyle bölünür. Zira her nicelik, ya eşittir ya da eşit değildir. Öyleyse eşite ve eşit olmayana ilk olarak bölünen sayının cinsidir. Çift ve teke bölünme ise sayı olmayana kıyasla sayı için ilksel bir bölünmedir. Bundan dolayı sayının cinsi, tam olarak tek ve çiftte bölünmez ve biz, bütün nicelikler ya çifttir ya da tektir diyemeyiz.

Deriz ki: Zati arazlarla ilksel bölünme, bazen karşılıklılıkla (tekabülle) olur. Şu sözümüz gibi: Her çizgi, ya doğrudur ya da eğridir ve her sayı, ya tektir ya da çifttir. Bazen de tekabülünden başka bir şeyle olur. Şu sözümüz gibi: Canlıların bir kısmı yüzendir, bir kısmı yürüyendir, bir kısmı sürüngendir, bir kısmı da uçandır.

Deriz ki: Tam ilksel bölme, ya fasıllarla olur ve cinse nispeti ile türe nispeti açıkladığımız üzere ilksellik bakmamdan farklı olmaz -her ne kadar her birindeki ilksellik nispeti, diğeri olsa da-. Ya da cins için de ilksel olan arazlarla olur. Bunun örneği "her nicelik, ya eşittir ya da eşit değildir" sözümüz ile "her cisim, ya hareketlidir ya da durağandır" sözümüzdür. Ya da cins için ilksel olmayan arazlarla olur -her ne kadar bu arazlarla bölünmek ilksel olsa da-. Bu durum, arazlar, cins belirli bir tür haline geldiğinde cinse iliştiği zaman gerçekleşir. Şu sözümüz gibi: Her sayı, ya çifttir ya da tektir. Çift ve tek, sayıya ilk olarak ilişmez, aksine sayı, bilinen bir tür olmadıkça ne çift ne de tek olur. Çünkü çift ve tek, sayının türlerinin sürekli gereken (lâzım) arazlarıdır. Yine canlının gülün, gülmeyen ve başkasına bölünmesi de böyledir. Zira bunlar, türlerin türsel doğaları varlık kazandıktan sonra türlere ilişkin arazlardır ve bu arazlardan herhangi birinin ilişkisi için cinsin doğası yeterli değildir. Şu halde onlar, bölünme bakmamdan cins için ilksel ilçen zatları bakmamdan cins için ilksel değildirler.

İki durumun ayrıştırılmasının kuralı, sinamamız ve cinsin doğasını, "herhangi bir sayı" ve "herhangi bir cisim" sözün gibi özel olarak almamızdır. Şayet o, iki şeyin iki durumda kendisine ilişmesine elverişli olabiliyorsa o ikisinin ilişkisi ilkseldir. Bu sinama esnasında bir cisim, hareket etmeye ve durağanlaşmaya elverişli olmaktadır. Oysa bir sayının çift ve tek olmaya elverişli olduğunu göremezsin. Çünkü cisimlik doğası, herhangi bir fasıl ona eklendiğini dikkate almadan önce, söz konusu iki durum ona dışmış olarak o doğayı tasavvur etmemiz için yeterlidir. Oysa sayının doğası, zihinde ona bir fasıl eklenmediği sürece söz konusu İlci durumdan biri ona ilişmiş olarak o doğayı tasavvur etmemiz için yeterli değildir. Sayının doğasına bir fasıl eklediğinde o ilişkinin de eklendiğini göreceksin.

Bazen cinsi bölme tarzlarından kimisi ne tam olur ne de cins için ilksel olur, aksine "her sayı ya fazladır ya eksiktir ya da eşittir" sözün gibi cinsin üstündeki için ilksel olur ya da "her nicelik, ya tektir ya da çifttir sözün gibi" cinsin altındaki için ilksel olur. Yine deriz İd: Bölünme bakımından cins için ilksel olan ve cinsin bölündüğü arazların cins için ilksel olmayıp tür için ilksel olduğu bölme, üç kısımdır. Birinci kısım, o arazlardan her birinin, türü için ilksel ve ona özgü olmasıdır. Şu sözün gibi: Her üçgenin ya bir açısı diğer iki açısına eşittir ya bir açısı diğer iki açının toplamından büyüktür ya da her iki açının toplamı üçüncüden büyüktür. Birincisi dik açılı üçgene özgü/özel ilişendir, İkincisi geniş açılı üçgene özgü ilişendir, üçüncüsü ise dar açılı üçgene özgü ilişendir. İkinci kısım, arazlardan her birinin ilksel olması ve özgü olmamasıdır. Şu sözümüz gibi: Her sayı, ya tektir ya da çifttir; her canlı ya yürüyendir ya yüzendir, ya uçandır ya da sürüngendir. Bunlardan her biri, her ne kadar bir tür için ilksel olsa da ona özgü değildir. Üçüncü kısım ise söz konusu arazların bir kısmının ilksel ve özgü olması, bir kısmının da özgü/özel olmamasıdır. Şu sözümüz gibi; her canlı, ya gülendir ya da gülmeyendir. Gülen, ilksel ve özgü iken gülmeyen, ilkseldir ama özgü değildir. Deriz ki: "Çift ve tek, sayının ilişkisi olup onun türleri veya bölen fasılları değildir" denilmesindeki sebep açıktır. Bu sebep şudur: Sayının türünün, sınırı bilinmektedir ki bu, sayının hakikati ve mahiyetidir. Tekin ve çiftin anlamı da bilinmektedir. Fakat tekin ve çiftin sayıya iliştiği, ancak sayının iki eşit parçaya bölünüp bölünmediğine bakıldıktan sonra bilinmektedir. Sayının türlüğü -ki bu, onun sınırındır-, iki eşit parçaya bölünmenin ve mukabilinin (yani iki eşit parçaya bölünmemenin) sayı için açık elması gerektirmemektedir. Çift ve tekten her biri ise ya sayının o türünün cinsi veya cinsin faslı veya özgü bir fasıl olur ya da türün kendisi olur. O türün kendisi bilinmişti. Şu halde nasıl olur da hem çiftlik hem de teklik başka bir türde bulunduğu halde o türün zorunlu bir ilişkisi olabilir ve nasıl o türe özgü bir fasıl olabilir.? Nasıl olur da o türün ve sayının anlamı, teklik ve çiftliğin ona iliştiği anlaşılmadan anlaşılabildiği halde teklik ve çiftlik, cins veya cinsin faslı veya mutlak olarak zatilerden biri olur! Zatiler, her vakitte gerekli olan yüklemeler değil, aksine zâtisi oldukları şeyden anlamları olumsuzlanamayan yüklemelerdir. Bunun örneği sayının anlamıdır. Kuşkusuz sayının ne olduğunun düşünülmesi ve fakat düşünülüp açığa çıkıncaya değin dördün sayı olduğunun bilinmemesi mümkün değildir. Ancak sayının anlamının anlaşılmaması ve dördün anlamıyla birlikte zihne getirilmemesi

bundan müstesnadır. Biz çift ve tekin anlamım öğrenmiştik. Onun anlamım ve bin veya beş yüz gibi herhangi bir sayının anlamım aklımıza getirdiğimizde kuşkulanabiliriz ve ilk anda onun çift veya tek olduğunu bilemeyebiliriz. Bunu bilmemiz ancak açığa çıkarmaya çalışıp ikiye bölünme veya bölünememe bölünememe durumunu bir tür fikir ve düşünceyle düşünmemizle mümkün olur. Bu durumun (çift ve tek olmak) herhangi bir sayı hakkında çabucak veya sanki ilk bakıştaymışçasına bilinmesine gelince; sözelimi dört ve sekizin çift olduğuna hemence hükmederiz, fakat bunun nedeni, çiftliğin dört ve sekiz için zâti olması değil, bu sayıların az olması ve ikiye bölündüğünün bize kısa zamanda görünmesidir. Eğer bu durum görünmezse tespit edilinceye kadar duraksanır. Öyleyse dördün çift olduğunun açıklanması, dördün zan gereği değil, aksine dörde ait olduğunu bildiğimiz başka bir ilişkinin yani yarıya bölünmenin açıldığı nedeniyledir. Burada çiftin sayı sınıfları için zâti olmayıp bir ilişkinin olduğunu bildirecek başka yönler de vardır, ama bunları anlatıp sözü uzatmaya gerek yok. Çift ve tek, sayı sınıflarının ilişkisi oldukları, zâti fasıllar veya cinsler olmadıkları, sayının iki türü ve iki bölen faslı olmadıklarına -çünkü cinsin bölen faslı, türü kâim kılan faslın ta kendisidir-göre geriye bunlardan her birinin her bir sayı türüne ve başkasına kıyasla genel araz ve sayıya kıyasla özgü araz oldukları kalmaktadır.

DÖRDÜNCÜ FASIL

TÜMEL VE İLKSELİ VERMEDİĞİMİZİ SANDIĞIMIZ HALDE ONLARI NASIL VERİRİZ

İlk Talim'de şöyle denilmiştir: Bazen ilksel tümeli verdiğimiz halde vermediğimiz zannedilir. Çoğu zaman da vermediğimiz halde verdiğimiz zannedilir. Bunun nedeni üç şeydir. Bunlardan birisi, verdiğimiz halde vermediğimiz zannedilmesinin nedenidir. Sözelimi şöyle deriz: "Güneş, merkezin dışında bir felekte şöyle hareket eder; Ay, batı yönünde dönen bir felekte şöyle hareket eder; Yerküre ise hepsinin ortasındadır". Kuşkusuz bu arazlar, hepsine ilksel olarak söylenmektedir, ancak onların, bu kitabın (Burhân Kitabı'nın) şartına göre tümel olmadıkları zannedilir. Bunun nedeni şudur: Söz konusu şeyler varlıkta tekildir; onların doğaları (çok şey arasında) ortak değildir ve varlıkta çok şeye söylenmemektedir. Bu nedenle onların yüklemelerinin, her ne kadar sözelisi ilksel olsalar bile, tümel olmadıkları sanılmaktadır. Oysa durum böyle değildir. Zira "Güneş" sözümüz ile "bu Güneş" sözümüz birbirinden farklıdır. Çünkü "Güneş" sözümüz, bir doğaya ve bir cevhere delalet etmektedir. "Bu Güneş" sözümüz ise o doğarım belirli bir bireye özgülüğüne delalet etmektedir. Sonra Güneş hakkında getirdiğimiz her burhânî, bu Güneş olması yönünden getirmeyiz ki Güneş doğası bu Güneşten başkasına söylendiğinde, burhân onun hakkında geçerli olmasın. Aksine (Güneş hakkındaki burhanımız) özellik ve genelliği dikkate almaksızın salt Güneş doğası hakkında olur. Dolayısıyla biz, Güneş doğası hakkında bir şeyle burhân (kesin kanıt) getiririz veya bir şeyle hükmederiz. Öyle ki şayet o doğa, bin tane Güneş ferdine söyleneceydi hüküm ve burhân hepsini içerirdi.

Tümel doğaya üç şekilde tümel denir. Birincisi: Varlıkta bilfiil pek çok şeye söylenmesi balonundan tümel denir. Akli hükümler, tümellere, bu şartla tümel olmaları yönünden söylenmez. İkinci: Her ne kadar şimdi tek bir şeye söylene bile varlıkta çok şeye söylenebilir olmaları yönünden tümel denir. Buna yedigen evi ve Kaknüs denilen bir kuşun durumu hakkından nakledileni örnek verebiliriz. O kuşun dünyada tek bir tane olduğu, yok olduğunda cesedinden veya cesedinin küllerinden başka bir benzerinin türediği söylenmiştir. Üçüncüsü: Varlıkta bilfiil genelliği olmayan ve yine varlıkta genellik imkânına da sahip bulunmayan, fakat her ne kadar ona eklenen başka bir şey ve anlam, onda ortaklık olmasını engellese ve onun ancak bir tane varolabileceğim gösterse bile, salt aklın tasavvurunun, onda bir ortaklığın bulunmasını reddetmediği şeydir. Doğanın kendisinin tasavvuru ile onun sayısal olarak bir olduğunun tasavvuru aynı şey değildir. Aksine tek başına doğanın tasavvuru, onun akılda çok şeye söylenmesini engellemez. Fakat doğanın tasavvurundan öte bir anlam, aktın bunu mümkün görmesini engeller. Bu tümelin mukabili olan tikel, anlamının kendisi ve tasavvuru, sayıca bir ferdin tasavvuru olandır. Bunun örneği Zeyd olması bakımından Zeyd'in zatım vehmetmemizdir. Zeyd olması bakımından Zeyd'in hüviyetinin, gerek varlıkta gerekse de -bırakan akılda olmasını- vehimde ortak bir şey olması mümkün değildir. Tümel doğalar, bu üç şekilde söylenir. Bunların sonuncusu, ilk ikisini kuşatır. Bu da akim, o tümel doğadan alman tasavvurun (çok şey arasında) ortak olmasını veya onun tasavvuruna başka bir anlamın eklenmesini reddetmemesidir. Bu, sözelimi canlılık gibi, doğarım kendisi değildir, bilakis kendisiyle birlikte söz konusu değerlendirmenin (yani ortak olabilme ve başka bir anlamın eklenebilmesi itibarının) bulunduğu doğadır ve herhangi bir fazlalığın dikkate alınmadığı tek başına doğadan daha fazladır. Bu değerlendirmenin, doğanın dikkate alınmasından başka bir değerlendirme olan tümellik değerlendirmesi olmadığı aksine yalnızca şeyin doğasının değerlendirilmesinin zannedilmemesi için bu şart koşulmakta ve buna dikkat çekilmektedir. İşte ilimlerde ve öncüllerin konularında dikkate alman tümel olarak kabul etmemiz gereken bu anlamdır. İştittiğin bu anlamı başka yerlerde hatırlaman gerekir. Böylesi önermelerin senin nezdinde tekil (şahsı)

olması gerekmez. Aksine şuna inanman gerekir: Tekil (şahsi) öncül, konusu mesela Zeyd gibi şahıs olan öncül ile bizzat konusunun tasavvuru kendisinde bir ortaklık bulunmasını engelleyen bütün öncüllerdir. Konusu güneş gibi olan öncüle gelince, onda konu tümeldir ve onun öncülü de tümeldir. Sonuncu şıkkın böyle olması mümkün olduktan sonra onun tümelliğinin üç anlamdan nasıl olduğuna aldırma! Sen "güneş şöyledir" deyip güneş olması bakmamdan güneş hakkında hüküm verdiğinde sen, var olabilecek her güneş hakkında hüküm vermiş olursun. Fakat bir engel, çok sayıda güneş olmasını engellemekte ve hükmü tümel yaptığı halde senin tümel hükmünde çok sayıda güneşin ortak olmasını engellemektedir. Şu halde güneş hakkında mutlak olarak verilen hüküm, zâtî ve ilkseldir. Fakat "bu güneş" hakkında verilen hüküm, ilksel değildir. İşte bu, söz konusu tek kuşkunun sebebidir.

Üç sebepten İkincisi, ikinci şüphenin sebebidir, ikinci şüphe ise, adeta söz konusu birincinin her iki yönde aksidir, iki yönden birincisi şudur: O, bütüne söyleneni vermediği (vazetmediği) halde verdiği zannedilir. Birinci şüphede ise bütüne söyleneni verdiği halde vermediği zannediliyordu. İkincisine gelince onun sebebi şudur: O kimse her biri üzerine hükmettiği ve hüküm genel olduğunda bu hükmün tümel olduğu sanıldı, hâlbuki hüküm gerçekte tümel değildi, çünkü ilksel olma niteliğine sahip değildi. Birinci şüphede ise bir fert üzerine hüküm veriyor ve onun tümel olarak hükmetmediği zannediliyordu. O (yani her bir fert üzerine söylendiği halde gerçekte tümel olmayan bu yeni durum), tıpkı bir kimsenin şöyle demesi gibidir: Paralellik, üzerlerinden bir çizgi geçerek aynı yönde olan bütün iç açıları dik açı yapan iki çizgi için ilkseldir, Çünkü iki çizgiden birinin bu sığata sahip olabilmesi için iki çizginin mutlaka paralel olması gerekir. İşte buradaki bütüne söylenenin tümel olduğu sanılır. Hâlbuki böyle değildir. Çünkü ilksellik şartı yoktur. Zira aynı yönden olan iki açıdan her biri dik açı olmayıp farklıdır ama bunların toplamı dik açı gibidir. Kuşkusuz paralellik, söz konusu iki çizgiye yüklem olur. Paralelliğe ilksel olarak sahip olan bir şey, bu iki çizgi ile o iki çizgiyi kuşatmaktadır. O şey ise üzerlerinden bir çizginin geçtiği iki çizgidir ki geçen çizgi, aynı yönden olan iki iç açıyı -bu ikisi ister eşit ve dik isterse de farklı olsunlar-, iki dik açıya denk hale getirir.

Üçüncü sebep ise üçüncü şüphenin sebebidir. Bu, zorunluluk veya hatanın meydana geldiği şüphedir. Zorunluluk: Farklı türleri kuşatan tümel şeyin bir ismi olmadığında onun bir isme sahip olan türlerinin her birindeki hüküm özel açıklamalarla açıklanır. Ondan daha genel bir şeye ait hüküm, genel bir isim olmaması nedeniyle bulunmadığı takdirde onun söz konusu türlerden her biri için ilksel olduğu ve bizim onun hakkındaki hükmümüzün tümel olduğu zannedilir. Bunun örneği, ölçülerde, birbiriyle uyumlu ölçülerin değiştirildiklerinde (tebdil) uyumlu olduklarının kanıtlanmasıdır; yine sayılarda birbiriyle uyumlu sayıların değiştirildiklerinde uyumlu olduklarının kanıtlanmasıdır. Bazen bu ikisinin her birinde başka bir burhânla kanıtlanır. Fakat kanıtlanan şey, o ikisinin hiçbirini için ilksel değildir, aksine o, her nicelik için ilkseldir ama nicelik ismi, ne Aritmetik sanatında ne de Geometri sanatında vazedilir. Çünkü

Aritmetikte sayı, en genel cins olarak vazedilmekte ve ötesine geçilmemektedir. Geometride ise ölçü en genel cins olarak vazedilmekte ve ötesine geçilmemektedir. Dolayısıyla her iki disiplin açısından nicelik ismi, yok gibidir ve sanki iki disiplinin hiçbirinde genel anlamın bir ismi yoktur. Bu nedenle her disiplinde bu ilişkinin, sanatın konusu için ilksel olduğu zannedilir. Hâlbuki gerçekte o ilişkin, söz konusu iki sanatın konularının cinsi için ilkseldir. Aynı şekilde bu değişim, zamanlarda, notalarda, sözlerde ve bizzat nicelik olan veya nicelik sahibi olan başka şeylerde de. bulunmaktadır.

Hükmün ilksel olduğu genele değil de onun türlerine kanıtlama yapılmasına neden olan sebep ise ya söylediğimiz şekilde isim yokluğudur; ya ilk genelin, o burhânî (apodeiktik) sanatın en genel konusundan daha genel oluşudur; ya genel hakkında burhân getirmenin gerçekten güç, fakat o türe özgü hallerin her bir türüne burhân getirmenin kolay oluşudur; ya da genel, cinssel olduğu için hayalde canlandırılmaması, ama genelin altındaki türsellerin hayale daha yakın olduğundan hayalde canlandırılabilmesidir. O genel ise geometrik şekillerde olduğu gibi tahayyülle kanıtlanır. Bu anlamların tamamı, değiştirme (tebdil) meselesinde bir araya gelmiştir: Kuşkusuz nicelik ismi, her iki sanatta (Aritmetik ve Geometri) da caiz değildir. Yine nicelik, iki sanattan herhangi birinin konularından da değildir. Yine ölçüler hakkında katlar yönünden burhân getirmek kolayken sayılar hakkında parçalar yönünden burhân getirilir. Bu durumda her biri için ona özgü yönden burhân getirilirken her İtrisini kuşatan yönden burhân getirilmesi zor olur. Yine sayının ve ölçünün şekille tahayyülü ve vehme yaklaştırılması, niceliğin tahayyülünden daha kolaydır. Bu sebeple niceliğin türleri için vazedildiği gibi niceliğe özgü bir inceleme vazedilmemiştir. Hatta ölçü olması bakmamdan ölçüye çok bahis nispet edilmemiştir, aksine bahislerin çoğu, çizgi, yüzey ve cisimden her birine müstakil olarak özgü kılınmıştır. Çünkü hükümlerin çizgi, yüzey ve cisim gibi türsellere nispeti, tahayyül bakımından, mutlak ölçüye nispetinden daha kolaydır.

İşte bu, söz konusu karıştırmanın sebebinin zorunluluk yönünden nasıl gerçekleştiğinin açıklamasıdır. Karıştırma sebebinin yanlış yönünden nasıl gerçekleştiği ise şöyledir: İnsan, ilk bakışta -sözelimi genel üçgenin türlerinden tek tek her bir üçgen gibi- genel bir anlamın fertlerini

inceler. Ama bu fertlerin tamamının nasıl incelendiğini hissetmez veya tamamını incelese bile tamamının incelendiğini hissetmez. Bu nedenle onların her birinde genel bir burhânla veya her birine özgü bir burhânla bir durumu açıklar. Hâlbuki onun yapması gereken, bu durumu öncelikle mutlak üçgen hakkında açıklamasıdır, çünkü bu durum ilk olarak mutlak üçgene aittir. Fakat yanılgı, onu mutlak üçgenden saptırır ve o, incelemeye tikellerden başlar. Bu takdirde onun mutlak üçgene geçmesi nasıl mümkün olacaktır?! O ancak mugalatalı (yanıltıcı) bir tümevarımla mutlak üçgene ulaşabilir. Mugalatalı tümevarım ise hükmün, hepsi incelenmemiş veya hepsinin incelendiğinden emin olunmamış tikellerden tümele geçmesidir. Kuşkusuz bu, cedelde mugalata değildir, burhanda mugalatadır. Çünkü bir şeyin tikellerinde herhangi bir hükmün varlığı hissedilmiş, ama tikellerin hepsinin incelendiği kesin olarak hissedilmemişse bu durumda bütün tikeller hakkında kesin bir hükümle hükmedilemez. Kesine benzer iknâî hükme gelince bazen onunla hükmetmek mümkündür. Bundan dolayı bu, cedelde mugalata değil, burhanda mugalatadır. Çünkü üçgen tikellerini inceleyen bu kimse, kısımların tamamını incelediğinden emin olmadıkça mutlak üçgen olan bir şeyin nasıl farkına varacaktır! Şayet bu kesinlik onda meydana gelecek olsa hüküm, mutlak üçgene -ki hüküm bu mutlak üçgen için ilksel ve tûmeldir- geçtikten sonra o kişide meydana gelecektir. Bunun farkına varmadığında ise hükmün o tikeller için ilksel olduğunu sanır ve tikellerin bütün sınıfları için bu kitapta kullanıldığı anlamıyla tûmel olduğunu zanneder.

Bir kimse hükmün ilksel olduğu bilgisinde yanılmamak isterse, hüküm farklı anlamlarla birlikte olduğunda hükmün ilkselliğini sınaması gerekir. Şöyle ki: Bir tanesi hariç anlamların tamamını kaldırır ve o bir taneyi daima değiştirir. Şayet biri sabit kaldığı ve diğerleri ortadan kalktığında hüküm sabit kalıyorsa ve o bir tanesi ortadan kalktığı ve diğerleri devam ettiğinde -eğer bu, mümkünse- hüküm de kalkıyorsa bu durumda hüküm onun için ilkseldir. Bunun örneği bakırdan bir ikizkenar üçgendir. Bu da bir şekildir. İkizkenarlılığı ve onun bakırdan oluşunu kaldırdığın ve üçgeni olumladığında üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit oluşunun sabit kaldığını görürsün. Eğer şekil anlamının kalkması ve üçgenin devam etmesi mümkün olsa hüküm sabit kalırdı; fakat üçgen devam etmediği için o da devam etmez. Sonra üçgen kalktığı ve şekil kaldığında bu hüküm devam etmez. İkizkenarlılık ve bakırdan oluşu yönünden hükmün -iki durumun kalkması ve üçgenin kalmasıyla birlikte- sabit kaldığını görürsün. Şekil yönünden hükmün -iki durumun kalması ve üçgenin kalkmasıyla beraber- kalktığını görürsün. İki sınamadan çıkan sonuç şudur: Hüküm, üçgen için tûmeldir, başkası için değil.

BEŞİNCİ FASIL

BURHANLARIN ÖNCÜLLERİNİN ZORUNLU VE İLİŞKİLİ OLUŞUNUN İNCELENMESİ

Sonra burhânın öncülerinin zorunlu olması gerekir. Bu ise zorunlu matluplar hakkında olduğu zamandır. Denilmiştir ki: Çünkü değişebilir bir orta terimle elde edilen şey, sabit ve değişmez olmaz; aksine zorunlu sonuç, değişme imkânı bulunmayan zorunlu öncüllerden gerekli olur.

Zorunlu şeyler iki şekildedir. Birincisi, bir kısmı diğeri için cevher ve doğa bakımından zorunlu olmayıp gereklilik bakımından zorunlu olan şeylerdir. Bunlar (şeyin cevher ve doğasının dışında olan) dış gereklerdir. Daha önce bunların kesin bilgi kazanmamda yararı olmadığını açıklamıştık. İkincisi ise cevher ve doğa bakımından zorunlu şeylerdir. Bunlar ise bizatihi (yani kendi başına) mevcut olan şeylerdir. Konunun tanımına dâhil olan şeyler, konunun cevheri bakımından onun için zorunludur. Tanımında konunun bulunduğu şeylere gelince konu, bunlar için cevher bakımından zorunlu iken, konu için ya mutlak olarak ya da mukabele yoluyla (yani kendisi olmadığında mukabillerinden birisinin olması yoluyla) gereklilik bakımından zorunludur. Gereklilikte mukâbele yoluyla zorunlulardan burhanda alınanlar, tek bir türe gerekli oluşta zorunlu olanlardır (yani tek bir türün zorunlu gereği olanlardır). Şayet varoluyorlar da türce bir olan konuda varolmuyorlarsa, zorunlu olması bakımından zorunlu olan şey hakkındaki burhâna dâhil değildirler. Bunlardan kesin bilgi elde etmek için bunları tertip etmemiz gerektiğini daha sonra açıklayacağız.

Demişlerdir ki: Kendisiyle zorunlu sonuç çıkarılan, ama kendisi zorunlu olmayan her söz hakkında hasım (muânit) şöyle diyebilir: Vazettiğin gerektirenin (melzûmun) varlığı sürekli değildir; dolayısıyla onun gerekeni (lâzımı) olan şeyin varlığı da sürekli değildir, çünkü varlığının sürekli olması gerekmemektedir. Şayet zorunlu olduğu ileri sürülen sonucun iptali bu yolla olursa, kesinlik gücünün ve sonuçtaki zorunluluğun sağlama alınması, onda bu kusurun olmamasıyla gerçekleşir.

Bundan açığa çıkmaktadır ki, ilkeleri alırken onların kendinde doğru oluşuyla, makbul yani bir topluluk veya önder tarafından itiraf edilen oluşuyla veya meşhur yani insanların tamamının itiraf edip kabul ettiği ama doğruluğu ilksel olmayan ve kimi zaman da Cedel Kitabı'nda açıklayacağımız üzere doğru

olmayan oluşuyla yetinen kimseler, yolu şaşırmaktadır. Çünkü makbullenin, meşhurların ve benzerlerinin kesinlik talebinde kullanılması, mugalata (yanıltma), yanlışlık ve ahmaklıktır, zira bunların yanlış olması mümkündür. Doğru öncüller ise incelemenin yapıldığı cinsle ilişkili olmayıp dışarıda ve uzak (garîb) olduğunda, bir kesinlik gerçekleşse de bilgisel kesinliğin gerçekleşeceği yönden hiçbir şeyi açıklamaz. Çünkü onlar, illetlere delalet etmez, zira illetler, (incelemenin yapıldığı) şeyle ilişkilidir. Onlar yalnızca öncüllerin doğruluğunu verir, doğruluğun zorunluluğunu veya niçinliğini vermez. Oysa her doğru, zorunlu olmadığı takdirde, ilişkili ve özel değildir. Çünkü orta terim, küçük terim için zatı ve zorunlu olmadığı büyük terim ya zorunlu olur ya da zorunlu olmaz. Eğer büyük terim zorunlu olmazsa kesinlik, küçük terime nispetle sabit olmaz ve dolayısıyla saf kesinlik olmaz. Ama küçük terim hakkındaki burhânın, onun zorunlulukla varolması bakımından değil de mümkün olması bakımından olması istisnadır. Eğer büyük terim zorunluysa, o kendinde zorunludur, onun hakkında kıyas yapıldığında zorunlu değildir. Çünkü orta terimin, küçük terimden zail olması mümkündür, zira orta terim, küçük terim için zorunlu değildir. Bu takdirde orta terim aracılığıyla bilinmiş olan şey devam etmez. O zaman da söz konusu zan ortadan kalkar ve şey kendinde nasılsa öyle mevcut olmaya devam eder. Biz, "bu insanın, canlı olduğunu, çünkü onun, yürüdüğünü ve her yürüyenin de canlı olduğunu" bildiğimizde o yürümediği takdirde yürüme aracılığıyla elde edilen bilgi ortadan kalkar ve bu takdirde onun canlı olup olmadığını bilmeyiz; oysa durum kendinde olduğu gibi kalır.

Bir kimse şöyle derse: "Her ne kadar orta terim kalksa da bu kesinlik, ortada kalkmaz. Çünkü 'her yürüyen canlıdır' sözümüzün anlamı, 'herhangi bir vakitte yürümekle nitelenen her şey, yürümeye konu olan zatı mevcut olduğu sürece daima canlıdır' demektir. Çünkü yürümekle nitelenen her şey, Kıyas Kitabı'nda bilindiği gibi, yürümese bile kesin olarak canlıdır. Bu durumda küçük öncül, vucûdî ve büyük öncül de zorunludur. Çünkü canlının -bir vakitte yürümüş olsa bile- yürümeyle nitelenen her şeye yüklenmesi, zorunludur ve bu ikisinden çıkan sonuç da daha önce öğrenildiği gibi zorunludur."

Bu itirazın cevabı şudur: O, güç bakımında burhanı kıyasa döndüğü için kesinlik verir. Eğer burhânî kıyasa dönmeseydi kesinlik vermezdi. Çünkü zorunlu olan ve zorunluluğu Burhân Kitabı'nın zorunluluğu tarzında değil de Kıyas Kitabı'nın zorunluluğu tarzında alınan büyük öncülün -ki bu, "her yürüyen zorunlu olarak canlıdır" sözümüzdür- açılımı şudur: "Yürüme özelliğine sahip her şey, zorunlulukla canlıdır". Bu durumda yürüme özelliğine sahip her şeyin canlı olduğu ya illetle bilinmiştir ya da illetle bilinmemiştir. Şayet illetle ve niçimlikle bilinmemişse bu durumda kesinlik, daha önce açıkladığımız gibi, sabit, gerçek ve tümel olmaz. Şayet illetle bilinmişse bu durumda kesinlik, illet bildiren bir kıyasla elde edilmiştir. Bu yürüme daha önceki bölümlerde söylenildiği gibi neredeyse bir yönden insanın zatî arazlarından ve başka bir yönden de canlının zatî arazlarından olacaktır. Dolayısıyla bu sözün burhânî hale gelmesini sağlayan şey, ondaki orta terimin -ki bu yürümedir- zatî araz olmasıdır. Sonra bu iki öncül kesin olarak bilindiklerinde onların durumunun tahkiki (gerçekliğinin incelenmesi), söz konusu iki öncülü güç bakımından büyük öncülün zorunlu olduğu iki öncüle dönüştürür. Çünkü "herhangi bir vakitte yürüyenlerin her biri, zorunlulukla canlıdır" sözümüz, yürüme özelliğine sahip olan, yürümesi mümkün olan ve yürüyebilir olan her şey, zorunlulukla canlıdır" sözümüzün gücündedir. Her insan yürür" sözümüz de "her insan yürüyebilir" sözümüzün gücündedir ve her ne zaman o doğru olsa onunla birlikte bu da doğru olur. Durum böyle olunca, büyük terim illetle bilinip onun sayesinde kesinlik mümkün olunca, "yürüme özelliğine sahip her şey canlıdır" sözümüz iletiliyle bilinen kesin bir söz olunca ve orta terim, iki (farklı) açıdan iki terimin de zatî arazi olunca kıyas burhânî olur ve sanki sen şöyle demiş olursun: Yürümesi mümkün ve yürüyebilir olan her insan ve yürümesi mümkün ve yürüyebilir olan her şey, canlıdır. Zikredilen kıyas, bu kıyasın gücünde olunca kesin sonuç verir ve onun bilfiil bu kıyasın ta kendisi olmaması da buna (kesin sonuç bildirmesine) zarar vermez. Çünkü kesinlik, onun bilfiil böyle olmasından gelmemektedir, hatta onun bilfiil böyle olmasından başka bir şey bulunmasaydı bile kesinlik gerçekleşmezdi. Aksine kesinlik, onun bilkuvve böyle olması sebebiyle gerçekleşmektedir. Şayet o, böyle olma gücüne sahip olmasaydı, onunla kesinlik gerçekleşmesi imkânsız olurdu. Nasıl ki yanlış öncüllerden doğru sonuçların çıkması mümkünse aynı şekilde zorunlu olmayan öncüllerden de zorunlu sonuçların çıkması mümkündür. Nasıl ki doğru sonucun doğruluğu orada kıyasın kendisi bakımından değil de sonucun bizzat kendisinin doğru olması ve sonuçlarının doğruluğunun o terimlerin kendisinden bilaraz bile olsa var olması yönünden ise aynı şekilde burada da zorunlu sonuç, kıyastan gerekli oluşu yönünden zorunlu olmamakta, bilakis bizâtihi zorunlu olması ve terimlerin sonuçların zorunluluğunu dayatma gücüne sahip bulunması yönünden zorunlu olmaktadır. Nasıl ki orada öncüllerin yanlışlığı hissedildiğinde kuşkuya düşülmekte ve biz, sonucun kendinde doğruluğu başka bir yönden bilinmediği sürece -kendinde doğru olsa bile- onun doğru veya yanlış olduğunu bilmiyorsak aynı şekilde burada da kuşkuya düşeriz ve o öncüllerle birlikte ortaya çıkan ve onların gücünde olan veya onlardan değil de başka öncüllerden çıkan başka bir yönden sonucun zorunluluğunu bilmediğimiz sürece sonucun zorunlu olduğunu veya olmadığını bilmeyiz. Nasıl ki

orada doğru öncüllerden yanlış çıkması mümkün olmuyorsa aynı şekilde burada da orta terimin iki nispeti-
zorunluyken zorunlu olmayan sonucun çıkarılması (yani zorunlu nispetlerden zorunlu olmayan sonucun
çıkarılması) mümkün değildir.

Arazî öncüller, her ne kadar zorunlu bir şeyi sonuç vermese de, bazen zorunlulukla sonuç verirler. Zorunlu bir sonuç vermek ile zorunlulukla sonuç vermek arasında fark vardır. Çünkü her kıyas zorunlu olarak sonuç verir, ama her kıyas zorunlu bir sonuç vermez. Söz zorunlu olarak sonuç verdiğinde zorunlu bir şeyi sonuç vermiyorsa faydadan yoksun değildir, aksine bunu iki fayda izler. Birincisi bir şeyin, sebebini bilmediğimiz için kesin bir şekilde olmasa bile, varlığını bilmektir. Zira mutlak bilgi ile kesin bilgi arasında fark vardır. Nitekim şunun şöyle olduğunu bilmek ile şunun niçin şöyle olduğunu bilmek farklıdır. Bu, her ne kadar mutlak olarak burhânî bir düşünme olmasa da, bir yönden burhanda yararlıdır. Çünkü şeyin var olduğu tespit edilince onun hakkında burhân bulunabilir veya onun niçinliğinin künhü açığa çıkarılabilir. İkincisi ise hasım ve muhatabın, öncülü kabul ettiği takdirde, ilzam edilmesidir. Bu ise burhân alanından uzaktır. Çünkü burhan, hasmın öncülleri kabulüne dayanmaz, aksine yalnızca gerçeğin (yani öncülün doğruluğunun) kabul edilmesine ve zorunlu oluşuna dayanır. Burhanda alındığı şekilde zorunlu olması için de yüklemelerinin zorunlu olmasının yanı sıra zatinin iki anlamından biriyle zâti olması gerekir. Çünkü her cinse özgü zorunlular, ya onların cinsleri ve fasılları ya da zâti arazlarıdır. Bunun dışındakiler ya uzak zorunlulardır ya da zorunlu olmayıp mutlak arazlardır ve onlar sayesinde kesinlikle bir şeyin niçinliği bilinmez. Orta terim, küçük terim için zâti olduğunda ve büyük terim de orta terim için zâti olduğunda bir ilimden diğerine geçmek mümkün değildir; aksine her ilim kendisine özgü öncüllerle mesela geometrikler, geometriye özgü burhanlarla ve matematikseller, matematiğe özgü burhanlarla açıklanır; ortak oldukları şeyler dışında hiçbir ilme başka ilimde açıklanan veya uzak bir açıklama girmez -ki bunu ilerde açıklayacağız-. Böylece öncüller, sonuçla ilişkili olur.

ALTINCI FASIL

İLİMLERİN KONULARI, İLKELERİ, MESELELERİ; İLİMLERİN İLKELERİNİN VE MESELELERİNİN YÜKLEM OLAN TANIMLARDAKİ BİRLİKTELİĞİ

Deriz ki: Her sanatın ve özellikle teorik (nazari) sanatların, ilkeleri, konuları ve meseleleri vardır. İlkeler, o sanatın kendilerinden kanıtlandığı (yani o sanatın kanıtlarının kendilerinden oluştuğu) ve ya açıklığı nedeniyle ya da o sanatta kanıtlanmayacak ve ancak o ilimden daha yüce bir ilimde kanıtlanacak kadar yüceliği nedeniyle yahut da o ilimde kanıtlanmayacak ve ancak onun daha aşağısındaki bir ilimde kanıtlanacak kadar düşüklüğü nedeniyle -ki bu, azdır- o ilimde açıklanmayan öncüllerdir. Konular, sanatın, hallerini ve zâti ilişenlerini incelediği şeylerdir. Meseleler ise yüklemeleri, bu konunun, konunun türlerinin veya arazlarının zâti ilişenleri olan önermelerdir ki bunlar, kuşkulu olup o ilimde durumları aydınlatılır. İlkelerden burhân oluşturulur, meseleler için burhân yapılır ve konular hakkında burhân oluşturulur. Sanki burhânın hakkında olduğu şeydeki amaç, zâti arazlardır; burhânın kendisi için olduğu şey, konudur ve burhânın kendisinden oluştuğu şey ise ilkelerdir.

Deriz ki: İlkeler iki şekildedir. Birinciler her bir ilme özgü ilkelerdir. Sözelimi hareketin varlığına inanç, Doğa ilmine özgüdür ve her ölçünün sonsuza dek bölünebildiği inancı, Matematik ilmine özgüdür. İkinciler ise genel ilkelerdir. Bunlar iki kısımdır. Birinci kısım, mutlak olarak bütün ilimleri kuşatır. "Her bir şey hakkında ya olumlama ya da olumsuzlama doğrudur" sözümüz bu kısma örneklik teşkil eder. İkinci kısım ise birkaç ilmi kuşatır. "Bir şeye eşit olan şeyler, birbirlerine eşittirler" sözümüz de bu kısma örneklik oluşturur. Bu söz, Geometri, Aritmetik, Astronomi, Musiki ve başka ilimlerin ortak olduğu bir ilkedir. Sonra bu, ölçülü şeylerin dışına çıkmaz. Çünkü bu şeyler, başka durumda değil niceliklerde ve niceliğe sahip şeylerde eşittirler. Zira eşitlik, niceliğin kendisine ve niceliğe sahip şeyden başkasına ancak isim ortaklığıyla söylenir.

Özel ilkelerin konuları, sanatın konusudur veya sanatın konularının türleridir veya sanatının konularının parçaları veya özel ilişenleridir. Bu ilkeler, sanata özgü/özel ilkelerdir. İster bu ilkelerin yüklemeleri konuya özgü olsun isterse de Geometri ve Aritmetiğin öncüllerindeki eşitlik gibi konuya özgü olmayıp onun cinsine özgü olsun fark etmez. Konunun cinsine özgü olduğunda eşitliğin sanatta kullanımı, onu o sanata özgü yapar. Çünkü Geometride eşit, ölçünün eşiti iken Matematikte eşit, sayının eşitidir ve her ikisi de kullanıldığı sanata özgüdür. Doğa ve Ahlak ilminin öncüllerindeki zıtlık da aynen bu şekildedir. Çünkü eşitlik, ne Geometrinin konusuna ve ne de Aritmetiğin konusuna özgüdür. Ne de zıtlık, kendi olması bakımından ve zahir dikkate alındığında Doğa ilminin konusuna özgüdür. Fakat zâti arazlardan biri, ilkelerde ilmin konusuna veya konusunun türüne ve konusunun bir parçasına yüklem olmuşsa bu durumda

ilkeler (o ilme) özgüdür. Şu sözümüz gibi: "Her çift sayı, iki eşit parçaya bölünür". İki eşite bölünen, çiftin konusunun cinsine özgüdür. Şayet "iki eşit parçaya bölünen her sayı, çifttir" dersek yüklem bizzat konunun kendisine özgü olur. Ama ilkedeki konu, sanatın konusunun dışındaysa veya sanatın konusundan daha genelse o ilke (sanata) özgü/özel ilke değildir.

Genel ilkeler, ilimlerde iki şekilde kullanılır. Birincisi bil-kuvve, İkincisi ise bilfiildir. Bilkuvve kullanıldıklarında bir öncül olarak veya bir kıyasın parçası olarak kullanılmazlar, aksine bunların yalnızca gücü kullanılarak "eğer bu, doğru değilse, onun mukabili olan şu, doğrudur" denilir. Ancak "çünkü her şey hakkında ya olumsuzlama ya da olumlama doğrudur" denilemez. Çünkü bu meşhurdur ve buna ancak mugalata ve inatçılık yapanları susturma esnasında ihtiyaç duyulur. Genel ilkeler bilfiil kullanıldıklarında ise ya her iki parçanın bakımından özelleştirilirler. Bunun örneği, Geometride zikredilen bu ilkenin özelleştirilmesindeki şu sözümüzdür: "Her ölçü, ya ortaktır ya ayrıdır". Bu sözle şeyi, ölçüye özgü kıldık, olumlama ve olumsuzlamayı da ortaklık ve ayrılığa özgü kıldık. Ya da (genel ilkeler bilfiil kullanıldıklarında) konuları bakmamdan özelleştirilirler. Bu ise genel öncülü, mesela "bir şeye eşit şeylerin hepsi, birbirlerine eşittirler" sözümüzü, "bir ölçüye eşit ölçülerin tamamı, birbirlerine eşittirler" sözümüze nakletmemiz gibidir. Böylece (ilkede konu durumunda olan) şey'i ölçüye özgü kılıp yüklemi olduğu gibi bırakmış olduk. Bu, yine daha önce geçen bakış açısına göredir.

Yine deriz ki: Bir ilmin meselelerine özgü ilkeler iki kısımdır. Birincisi, o ilmin tamamı bakmamdan (ilmin meselelerine) özgü olmasıdır. İkincisi ise bir mesele veya birkaç mesele bakanımdan özgü olmasıdır. Deriz ki: Bazen ilmin tekil bir konusu olur; sözelimi sayının Aritmetik ilminin konusu oluşu gibi. Bazen de ilmin konusu tekil olmaz bilakis gerçekte birçok konu olur ama bu konular, kendilerini birleştiren bir şeyde ortak olurlar. Bu ise çeşitli şekillerde olur. Birincisi, birleşmeyi sağlayan şey olan bir cinsten ortak olmalarıdır. Çizgi, yüzey ve cismin, bunları birleştiren bir cinsten -ki bu cins, ölçüdür- ortak olmaları gibi. İkincisi aralarındaki bitişik (sürekli) bir münasebette ortak olmalarıdır. Nokta, çizgi, yüzey ve cismin ortaklığı gibi ki, bunlardan birincisinin İkincisine nispeti, İkincisinin üçüncüye ve üçüncünün dördüncüye nispeti gibidir. Üçüncüsü, aynı gayede ortak olmalarıdır. Tıp ilminin konularının yani rükünler (unsurlar), mizaçlar, karışımlar, organlar, kuvveler ve fiillerin ortaklığı gibi. Bunlar tek bir konunun parçaları olarak değil de Tıbbın konuları olarak alındıklarında sağlığa nispetlerinde ortaklıklar. Yine Ahlak ilminin konuları, âdete nispetlerinde ortaklıklar. Dördüncüsü ise Kelam ilminin konuları gibi tek bir ilkelerde ortak olmalarıdır. Çünkü Kelamın konuları, tek bir ilkeye nispette ortaklıklar. Bu ilke ise ya Şeriata itaat ya da ilahi olmalarıdır. Yine ilmin konusu, ya Aritmetik için sayı gibi, herhangi bir anlam ilavesi şarü olmaksızın hüviyeti ve doğası bakmamdan mutlak olarak alınır, sonra onun mutlak zatı arazları talep edilir; ya da mutlak olarak alınmaz ama doğasını türlerine ayıran bir fasıl olmayan bir anlamın doğasına eklenmesinin şart koşulması yönünden alınır, sonra o yönden ona eklenen zati arazları talep edilir. Bunun örneği, hareketli kürelerin ilişenlerinin incelenmesidir.

Mesele ise ya yüklemli basittir ya da şartlı bileşiktir. Bileşik, anlatacağımız şeyde basiti (yalım) izler. Bu bağlamda şöyle deriz: Her basit mesele, yüklem ve konuya ayrılır. Önce konu yönünden düşünelim. Bu amaçla deriz ki: Bir ilme özgü meseledeki konu, ya o ilmin konusunun bütünlüğüne dâhildir ya da o konunun zâtî arazlarından biridir. Konunun bütünlüğüne dâhil olan, ister ilmin bir tane konusu olsun isterse de çok konusu olsun ya ilmin konusunun kendisidir ya da konunun türüdür. Konunun kendisi olmasının örneği, şu sözümüzdür: Acaba cisim, sonsuza dek bölünür mü? Bu, Doğa ilminin meselelerindedir. Konunun türü olması ise şu sözümüz gibidir: Acaba suda hapsedilmiş hava, doğal olarak mı yoksa bir zorlayıcının baskısıyla mı yukarı itilmektedir? Öfkenin ilkesi, beyin midir yoksa kalp midir? Konunun zâtî arazlarından olan ise ya ilmin konusunun zâtî arazıdır -"acaba şöyle olan hareket, şöyle olan harekete zıt mıdır?" sözümüz gibi-; ya ilmin konusunun türlerinin zâtî arazıdır -"acaba güneş ışığı, ısıtıcı mıdır" sözümüz gibi-; ya ilmin konusunun zâtî arazının zâtî bir arazıdır -"zaman, sükundan sonra mıdır" sözümüz gibi, çünkü zaman, cismin zâtî arazi olan hareketin ilişenidir-; ya da konunun bir ilişeninin zâtî arazi olur -"acaba hareketin yavaşlaması, sükunun araya girmesinden mi kaynaklanmaktadır?" sözümü gibi, çünkü yavaşlık, bütün hareketlerin değil bazı hareketlerin ilişenlerindendir. Zira bazı hareketlerin hızı hep aynıdır kesinlikle yavaşlamazlar.

Şimdi de yüklem tarafım inceleyelim. Bu amaçla şöyle deriz: Meselede, varlığı bilinip de nedeni (niçinliği) bilinmeyen ve nedeni (niçinliği) talep edilen yüklem değil de varlığı bilinmeyip varlığı talep edilen yüklem, bir cinsin veya fasılın doğası olması veya konunun doğası belirli (muhassal) olduğu takdirde bunlardan bileşen bir şey olması mümkün değildir. Çünkü şeyin tanımında alınan zâtî yüklemelerin, daha önce öğrenmiş olduğu gibi, o şey kavrandığında o şey için varlıkları açık olmak zorundadır. Bununla birlikte onların bir kısmının, bir orta terimle açıklanması mümkündür. Fakat orta terimle yapılan her açıklama kıyas değildir. Çünkü bazen ilksellerin (evvelîyyat) bir şekilde orta terimle açıklanması mümkündür. Sözelimi orta terim, yüklem tanımını veya resmi yapılır ya da orta

terim, küçük terim için böyle yapılır ve böylece konu ile yüklem arasında aracılık yapar. Derinlemesine incelendiğinde böyle bir şeyin kıyas olmadığı görülecektir. Zira kıyas, sabit oluşu gizli olan şey hakkında olduğu takdirde olumlama ve açıklama amacını güder ve niçini gizli olan şey olduğu takdirde de niçini (nedenselliğini) tespit amacını güder. Bu iki amaç bazen bir arada bulunur, bazen de ayrı ayrı bulunurlar. Bu yüklem tanımı, cins mi yoksa fasıl mı olduğuna gelince bunun talep edilen olması mümkündür. Çünkü şeyin bir doğa ve bir cins olması veya bir şeyin faslı olması birbirinden farklı iki şeydir. Duyumsayan (hassas), duyumsayan olması yönünden bir doğa iken, başka bir yönden ve insana kıyasla cinsin faslıdır. Öyle görünüyor ki, böylesi bir durumda sorun olan, duyumsayanın insanın cinsi olup olmadığı ya da onun insanın faslı veya insanın cinsinin faslı olup olmadığıdır; genel olması bakımından dikkate alındığında duyumsayanın cins veya cinsin faslı olabilen bir anlam olması yönünden onun insan için mevcut olup olmadığı sorun teşkil etmemektedir.

Tıpkı ilksel (evveli) ilkelere dikkat çekildiği gibi bazen yaratılışı sağlıklı olmayan kimselerin anlaması amacıyla kurucu zâtî olan bu yüklemelerin varlığına bir açıklama ile dikkat çekilir. Yine bazen bu yüklemelerin bir şey için varlıkları kanıtlanır. Bu, o şey arazlarıyla bilindiği ve cevheri gerçeklik kazanmadığı ve bu nedenle sözgelimi bir şeye mensup olması veya bir etki veya ediliye sahip olması yönünden bilinip zatî bilinmediğinde olur. Sözgelimi biz, nefsin cevher olup olmadığını bilmeyi amaçlarız. Cevher ise nefsin cinsidir. Ancak bunu, nefsi henüz bizatihi bilmediğimiz ve fakat bedene muzâf (görelî) ve onun bir yetkinliği olması ve kendisinden canlılık fiilleri çıkması yönünden bildiğimizde talep ederiz. Özetle nefsi, yalnızca şunun yetkinliği ve şunun ilkesi oluşu yönünden bildiğimizde henüz onun zatım bilmemiş oluruz. Dolayısıyla nefsin zatım bilmiş, sonra onu vazetmiş (konu yapmış) ve cinsinin ona yüklendiğini talep etmiş olmayız. Onun zatının hakikatini konu yapmazsak, sonra da başka bir şeyin -ki, bu başka şey, onun zatının cinsidir- ona yüklenmesini talep edersek bizim talebimizdeki yüklem, gerçekte önermedeki konunun cinsi olmaz, aksine kendisi yüklem talep edildiği bu şeyin iliştiği başka bir bilinmeyen şeyin cinsi olur. Çoğunlukla bu talep, konu ve matlubun anlamını bilmediğimiz, aksine yalnızca o ikisinin ismini bildiğimiz yerde bulunur. Suretin cevher olup olmadığını talebimizi buna örnek verebiliriz. Kuşkusuz biz, gerçekte cevherin ne olduğunu, onun bir konuda bulunmayan mevcut olduğunu, gerçekte konunun ne olduğunu ve suretin ne olduğunu bildiğimizde -ki bu durumda suret, maddeye ait olup maddenin onsuz varolmadığı ve ancak onunla varolabildiği her heyettir; konu ise heyet veya onun yerini alan başka bir şey olmasa bile ya da heyet bir gerek olup madde veya kabil olan şeyin varolmasından sonra eklense de heyet olmaksızın kendi başına varolan her madde veya kabildir-, suretin bir cevher olduğunu biliriz ve herhangi bir orta terime muhtaç olmayız. Fakat bizde suretten bir hayal ve cevherden bir hayal olursa, kıyasa gerek duymadan delillendirmeye ve kıyas yapmaya başlarız. Hatta matluplar ve meselelerin konuları, sanatın konusundan ise yüklemeleri de sanatın zâtî arazlarından, arazlarının cinslerinden, arazlarının fasıllarından ve arazlarının ar azlarından. Şayet matlub ve meselelerin konuları, sanatın zâtî arazlarından ise yüklemelerinin, konunun cinsinden, konunun türlerinden, fasıllarından, arazlarından, arazlarının arazlarından, başka arazların cinslerinden ve fasıllarından ve de bunların yerine tutan şeylerden olması mümkündür. Bazen iki konu sınıfının yüklemeleri, Geometri ve Aritmetikteki eşitlik gibi, cinsin zâtî arazları olurlar ve Doğa ilmindeki kuvve fiil gibi cinse benzer şeyin zâtî arazları olurlar. Kuşkusuz kuvve ve fiil, mevcuda özgü arazlardır. Yine Doğa ilminde kullanıldığında zıtlık da onun cinsine özgü arazlardandır. Zıtlığın Matematik ilminin meselelerinde yüklem olamamasının nedeni şudur: Matematik ilminin konuları, ya hareketsizdir ya da her ne kadar hareketleri bütün yönlerden uyuşmasa da birbirine benzer olup aralarında zıtlık yoktur. Doğa ilminin konuları ise zıtlar arasında değişime hazırlıklıdır. Matlub, varlık değil de illet olduğunda bir kurucunun (mukavvimin) orta terim yapılması ve onunla başka bir kurucunun açıklanması mümkündür. Ama bu, orta terim, büyük terimin diğer kurucu için varlığının illeti olması durumundadır. Çünkü büyük terim, ilk önce orta terim için varolur ve onun sebebiyle küçük terim için varolur. Sözgelimi idrak eden niteliği, ilk önce düşünen ve duyumsayan için sonra da insan için vardır.

Derim ki: Burhânî meselelerde yüklem olamayan şeylerin hiçbirisi, ister özel ilkeler isterse de genel ilkeler olsunlar kesinlikle burhânî öncüllerde yüklem olamazlar. Ancak cinsler, fasıllar ve benzerleri bundan istisnadır. Çünkü bunların, öncüllerdeki türlerine yüklem olmaları mümkündür. Zira büyük terim, orta terimin cinsi veya faslı olabilir ve orta terim, küçük terimin zâtî arazi olabilir. Nasıl ki arazdan başlanması ve onun talep edilmesi mümkünse aynı şekilde onun cinsinden veya faslından başlanması ve bunların talep edilmesi de mümkündür. Yine orta terim, küçük terimin cinsi veya faslı olabilir ve büyük terim de orta terimin zâtî arazi olabilir. İşte bu yönden cinsler ve fasıllar, yüklem grubuna katılır. Zâtî arazın şeyin faslı veya cinsi için varlığı, şeyin kendisi için varlığından daha açık olabildiğine göre fasıl veya cinsin orta terim olması mümkündür. Aynı şekilde arazın türünün şey için daha bilinir olması veya arazla ayrılanın şey için daha bilinir olması mümkün olduğuna göre bu daha bilinir olanın aracılık etmesi (orta terim olması) mümkündür. Ama büyük terimin küçük terimi kaim kılan (kuran) olmasına gelince bu ancak sınırlı şekilde gerçekleşir. Bir kimse şöyle soru sorsa: Cinsin hakkı, türe yüklenmemek olduğuna göre nasıl oluyor da türün küçük terimdeki varlığı bilinmemekte ve onun cinsinin varlığı bilinmemektedir? Bunun cevabı şudur: Cins -daha önce öğrendiğin gibi- kesinlikle yükleme tarzlarından biriyle türe bütünüyle yüklenmeyen şeylerden değildir. Aksine cinsin anlamı ile türün anlamı akla gelmediği ve bu durumda aralarındaki nispet

kesinlikle gözetilmediği sürece onun zihinden gitmesi mümkündür. Türün akılda gelmesi ve zihnin cinsi dikkate almaması mümkündür. Türün bir şeye yüklenmiş olarak akla gelmesi ve bu durumda cinsin ve onun bilfiil yüklenmesinin hatırlanmaması ve dolayısıyla yüklenmemesi mümkündür. Fakat cins, tür birlikte hatırlandığında türün yüklendiği şeye bilfiil yüklenir. Şayet yalnızca o konu varsaydır ve türün ona yüklenmesi dikkate alınmazsa, cins kesinlikle hatırlanmaz. Bu ilkseldir. Çünkü türü hatırlayan kimse ve cinsi hatırlamaksızın onu hatırlıyordu. Onu hiç hatırlamadığında durum nasıl olur!

YEDİNCİ FASIL

İLİMLERİN FARKLILIĞI VE ORTAKLIĞININ AYRINTILI OLARAK İNCELENMESİ

Hakiki ilimlerin farklılığı, konuları sebebiyledir. Bu sebep, ya konuların farklılığı ya da tek bir konunun farklılığıdır. Birinci farklılığın kısımlarım ayrıntılı olarak açıklayalım. Şöyle deriz: ilimlerin konularının farklılığı, ya Aritmetik ve Geometrinin konularının farklılığı gibi -çünkü birinin konusundan hiçbir şey, diğerinin konusunda değildir- hiçbir karışma olmaksızın mutlak farklılıktır; ya da herhangi bir şeyde birinin diğerine ortak olması gibi bir karışma iledir. Bu ise iki şekildedir. Birincisi, iki konudan birinin cins gibi diğerinden daha genel olması ve ötekinin tür veya türe özgü arazlar gibi daha özel olmasıdır. İkincisi, iki konuda ortak bir şey ve farklı bir şey olmasıdır. Sözelimi Tıp ilmi ile Ahlak ilmi, canlı olması yönünden insan nefsinin güçlerinde ortaklırlar. Sonra Tıp, insan bedenini ve organlarım incelemekle özelleşir ve Ahlak ilmi de düşünen (nâtık) nefsi ve onun ameli güçlerini incelemekle özelleşir. Bu iki kısımdan birincisinde ya genelin özel için genelliği (yani genelin özeli kuşatması), cinsin genelliği gibi ya da Bir ve Mevcudun genelliği şeklinde gereklerin genelliği gibidir. Şimdilik bu kısmı erteleyelim. Genelliği, cinsin tür için genelliği gibi olana gelince bu, cisimli şeyler olması bakmamdan konileri ve ölçülerden olmaları bakmamdan cisimlileri incelemek gibidir.

Genelliği, türün ilişeni için cinsin genelliği gibi olan ise Doğa ilminin konusu ile Musikinin konusu gibidir. Çünkü Musikinin konusu, Doğa ilminin konusundan bir türün ilişenidir. Bu kısmı da iki kısma ayırıyoruz. Bir kısım, özel olanı, genel olanlardan yapmakta ve onun bilgisine (yani onu inceleyen ilme) katmaktadır. Böylece daha özeli incelenmesi, daha genelin incelenmesinin bir parçası olmaktadır. Bir kısım da özeli genelden ayırmakta ve onu incelemeyi geneli incelemenin bir parçası yapmamaktadır, ancak onun altına giren bir ilim yapmaktadır. Bu bölünmedeki sebep şudur: Daha özel olan, ya zâtî fasıllar sebebiyle daha özel hale gelmiş, sonra tür haline gelmesi bakımından zâtî arazları talep edilmiştir. Dolayısıyla inceleme, onun bir şeyine değil de diğer şeyine ve bir haline değil de diğer haline özgü değildir, aksine mutlak olarak onun tamamım içerir. Bu, Geometri için koniler gibidir. Böylece daha özel konuyu inceleyen ilim, daha genel konuyu inceleyen ilmin bir parçası olmaktadır. Ya da ilmin daha özel olanı incelemesi, her ne kadar özel olan o şey kurucu bir fasılla daha özel olmuşsa da, mutlak olarak bu kurucu fasıl ve türlüğü yönünden ona ilişenler bakımından değil, aksine o faslı izleyen ilişenler ve faslın eklentilerinin bir kısmı bakımındandır. Bunun örneği, tabibin insan bedenini incelemesidir. Kuşkusuz bu inceleme, yalnızca insanın sağlıklı ve hasta olması yönündendir. Bu, daha özel olan ilmini, daha genel olanın ilminden ayırır ve onun altında bir ilim yapar. Nitekim Tıp, Doğa ilminin bir parçası değildir, aksine onun altına konulmuş bir ilimdir Ya da onun daha özel hale gelmesini sağlayan şey, onu bir tür yapmaz bilakis onu bir sınıf olarak ayırır ve onun gereği olan herhangi bir zâtî arazını araştırmak için onu daha özel ve bir sınıf haline getiren şey yönünden inceler. Bu da daha özeli inceleyen ilmi, daha geneli inceleyen ilimden ayırır ve onu daha genelin altına giren bir ilim yapar. Özetle özelleşmiş konular, -ki onları inceleyen ilim, daha genel konuyu inceleyen ilmin bir parçası olmayıp bilakis o (genel) ilmin altına giren bir ilimdir- dört kısımdır. Birincisi, konuyu daha özel hale getiren şeyin, zâtî arazlardan belirli bir araz olması ve ilmin, özelleşmiş konuya eklenen eklentileri yalnızca o arazın birlikte olduğu şey yönünden incelemesidir. Bunun örneği, Doğa ilmi altına giren Tiptir. Çünkü Tıp, insan bedenini inceler. Doğa ilminin bir parçası da insan bedenini inceler. Fakat Doğa ilminin insan bedenini inceleyen parçası, insan bedenini mutlak olarak inceler ve onun zâtî arazlarım -ki bunlar, insana eklenen bir şart bakımından değil insan olması bakımından ona ilişirler- mutlak olarak araştırır. Tıp ise insan bedenini sağlıklı ve hasta olması bakımından inceler ve bu yönden ona ilişen arazları araştırır. İkinci kısım, onu genelden daha özel hale getiren şeyin zâtî araz değil uzak araz olması ve salt bir nispet olarak değil konunun zatındaki heyetiyle birlikte olmasıdır. Konu o uzak arazla beraber tek bir şey olarak alınmış ve o uzak arazın konuyla birlikte olması yönünden konuya ilişen zâtî arazları incelenmiştir. Cisimlileri incelemenin veya Geometrinin altında hareketli kürelerin incelenmesi gibi. Üçüncü kısım ise onu (konuyu) genelden daha özel yapan şeyin, uzak bir araz olması ve onun zatında bir heyet

olmayıp salt bir nispet olmasıdır; (konu) o nispetle birlikte tek bir şey olarak alınmış ve o nispetin kendisine bitişmesi yönünden ona ilişen zâtî arazlar incelenmiştir. Optikteki inceleme böyledir. Çünkü Optik, çizgileri, göze bitişmiş olarak alır ve onu konu olarak kabul ederek çizgilerin zâtî arazlarını inceler. Bu nedenle Optik, Geometrinin bir parçası değil, Geometrinin altındadır. Bu üç kısım, şu noktada ortaktır: Anlatılan ilişenin kendisine bitiştiği şey, iki ilimden daha yüce ilmin konusunun doğasının bütünlüğüne dâhildir ve daha yüce ilmin konusu ona yüklenir. Dördüncü kısım da daha özeline, daha genele yüklenmemesi, aksine onun türlerinden birine ilişmesidir. Sözelimi notalar, Doğa ilminin konusuna kıyaslandığında böyledir. Çünkü bunlar, Doğa ilminin konusunun bazı türlerine ilişen arazlardır. Bununla birlikte notalar Musiki ilminde onlara ve onların cinslerine -ki bu, sayıdır- uzak bir durumun bitişmesi bakımından alınır ve zatlari bakımından değil o uzak durumun bitiştiği yön bakımından onlara eklenen şeyler talep edilir. Bu, notalarda talep edilen birleşme ve ayrılma gibidir. O takdirde Musiki, konusunu kuşatan ilmin altına değil ona bitişen şeyi içeren ilmin altına girmek zorundadır. Bu, Musikiyi Aritmetik altına koymamız gibidir. "Zatı bakımından değildir" dedik, çünkü notayı zatı bakımından incelemek, daha genel ilmin konusunun arazlarını ve türlerinin arazlarının arazlarını incelemektir. Bu ise Doğa ilminin bir parçasıdır, onun altında değildir. Bu kısım ile önceki kısım -yani hareketli küreleri örnek verdiğimiz kısım- arasındaki fark şudur: O ilim, ona bitişen ilişeni inceleyen ilmin altına giren bir konu değildir, aksine konusunu kuşatan geneli inceleyen ilmin altındadır. Zira hareketli kürelerin bilgisi, Doğa ilminin değil Geometrinin altına girmektedir. Hâlbuki bu, ona bitişmiş ilişeni inceleyen ilmin altında bir konudur. Çünkü Musiki, Doğa ilminin değil Aritmetiğin altına girmektedir.

Genelliği, Mevcut ve Bir'in genelliği gibi olana gelince, bunun altındaki şeylerin ilminin onun ilminden bir parça olması doğru değildir. Çünkü bunlar (yani mevcut ve bir gibi genel olanlar), zâtinin iki anlamından biriyle onun zâtisi değildir. Dolayısıyla ne genel, özeline tanımını alır ne de tersi olur. Aksine tikel ilimlerin onun parçaları olmaması gerekir. Ve çünkü mevcut ve bir, bütün konuları kuşatmaktadır. Bu nedenle diğer ilimlerin, mevcut ve Bir'i inceleyen ilmin altında olması gerekir. Ve çünkü mevcut ve bir'den daha genel bir konu yoktur. Bu nedenle mevcut ve bir'i inceleyen ilmin, başka bir ilmin altında olması mümkün değildir. Ve çünkü mevcutların yalnızca bir kısmının varlığının değil, bilakis bütün nedenli mevcutların ilkesi olanı incelemek, tikel bir ilimde yapılamaz ve onun bizzat kendisinin tikel bir ilmin konusu olması mümkün değildir. Çünkü o, bütün mevcutlara nispeti gerektirir. Yine onun, tümel-genel bir ilmin konusu olması da mümkün değildir. Çünkü o, tümel ve genel bir şey değildir. Şu halde onun ilmi, bu ilimden bir parça olmalıdır. Ve çünkü biz şu ilkeyi benimsedik: İlimlerin ilkelerinin bazıları kendiliğinden açık değildir, bu ilkeler, ya o ilmin denginde olan tikel bir ilimde ya ondan daha genel bir ilimde açıklanması gerekir; böylece kaçınılmaz olarak ilimlerin en geneline ulaşırız ve diğer ilimlerin ilkeleri, bu en genel ilimde temellendirilmelidir. Bundan dolayı adeta bütün ilimler, bitişik şartlı önermeleri kanıtlar. Mesela: Eğer daire varsa falan üçgen şöyledir veya falan üçgen vardır. İlk Felsefeye (Metafizığe) ulaşıldığında önbitişenin (mukaddemin) varlığı açıklanarak ilkenin -sözelimi dairenin- varlığı kanıtlanır. O takdirde önbitişenin artbitişenin (talisinin) mevcut olduğuna dair burhân tamamlanır. Bu durumda sanki hiçbir tikel ilim, şartlı olmayan bir önermeyi kanıtlamamaktadır. Bu ilmin (en genel ilim) konusunda ortak olan sanatlar üçtür: İlk Felsefe (Metafizik), Cedel ve Safsata. İlk Felsefe, Cedel ve Safsatadan hem konuda hem inceleme ilkesinde hem de inceleme gayesinde ayrılır. Konudaki ayrılığının nedeni şudur: İlk Felsefe mevcudun, bir'in ve bu ikisinin ilkelerinin zâtî arazlarını inceler ve tikel ilimlerden her birinin konusunun zatı arazlarını incelemeyiz. Cedel ve Safsata ise bütün konuların arazlarını -ister zâtî olsun ister olmasın- inceler ve mevcut ve bir'in arazlarıyla yetinmez. İlk Felsefe, konusunun genelliğinden dolayı bütün tikel ilimlerden daha geneldir. Cedel ve Safsata ise inceleme bakımından tikel ilimlerden daha geneldir. Çünkü Cedel ve Safsata, ister doğru ister yanlış olsun her biri kendi sanatına göre bütün konular hakkında konuşurlar. İlk Felsefenin, Cedel ve Safsatadan ilke yönünden ayrılığı şöyledir: Çünkü İlk Felsefe ilkelerini kesin burhânî (apodeiktik) öncüllerden alır. Cedelin ilkesi, hakikatte yaygın ve meşhur olan öncüllerden gelir. Safsatanın ilkesi ise yaygın veya kesin öncüllere benzeyen ama gerçekte böyle olmayan öncüllerden gelir. İlk Felsefenin, Cedel ve Safsatadan gaye yönünden ayrılığı şöyledir: İlk Felsefedeki gaye, insanın gücü ölçüşünce kesin hakikate ulaşmaktır. Cedelin gayesi, burhâna yükselmek ve Devletle (Medine) yarar sağlamak amacıyla meşhur olan olumlama ve olumsuzlamada alıştırma yapmaktır. Bazen Cedelin gayesi, adaletle galip gelmek olur. Bu adalet ise bazen muamele bakımından bazen de yarar bakımından olur. Muamele bakımından olan, sonuç gerçek ve doğru olmasa bile öncüller kabul edildiğinde sonucun kabulünün zorunlu olmasıdır. Yarar bakımından olan gelince bu, bazen gerçeğe bazen de övülen doğruyla olur. Safsatanın gayesi, felsefe süsü vermek ve yanlışla galip olmaktır.

Bil ki: Aynı konuda birleşen ilimlerin farklılığı, iki şekildedir. Birincisi, iki ilimden birinin konuyu mutlak olarak incelemesi, diğerinin bir yönden incelemesidir. Sözelimi Doğa ilminin bir parçası, inşâm mutlak olarak incelemektedir. Doğa ilminin altında olan Tıp ilmi ise inşâm mutlak olarak değil sağlıklı ve hasta olması yönünden incelemektedir. İkincisi ise iki ilimden her birinin konuyu diğerinin incelediğinden başka bir yönden incelemesidir. Sözelimi âlemin cismi veya feleğin cismini hem Münecim hem de Doğa bilimci incelemektedir. Fakat bütün âlemin cismi, bir şartla Doğa ilminin konusudur. O şart, âlemin cisminin bir hareket ilkesi ve bizzat sükûnunun bulunmasıdır. Münecim de bir şartla inceler. O şart ise

âlemin cisminin bir niceliği bulunduğudur. Her ikisi de cismin feleğinin küreselliğini incelemekte buluşsalar da bu (Müneccim), nicelikli olması ve niceliğe eklenen hallere sahip bulunması bakımından incelemekte, öteki de (Doğa bilimci) hareketinin ve heyeti üzere sükûnun ilkesi olan yalın bir doğaya sahip olması bakımından incelemektedir. Âlemin heyetinin -ki bozulmuş ve hal değişimine mukabil olan sükûn bu heyet üzere sükûn bulur- farklı parçalara sahip bir heyet olması ve bu nedenle parçalarının bazısında açı bulunması ve bazısında açı bulunmaması mümkün değildir. Çünkü tek bir güç, tek bir maddede benzer suretler yapar. Geometriciye gelince o şöyle der: Felek küreseldir, çünkü görünüşleri şöyledir ve ona çıkan çizgiler şunu zorunlu kılmaktadır. Şu halde Doğa bilimci, felekteki güç bakmamdan onu incelemekte, Geometrici ise onu nicelik sahibi olması bakmamdan incelemektedir. Dolayısıyla bunlar, konu birliği nedeniyle bazı meselelerde ortaklıklar ama çoğunda farklılaşırlar.

Yeni baştan şöyle deriz: Ortak ilimler, ya ilkelerde ortaklıklar ya konularda ortaklıklar ya da meselelerde ortaklıklar. İlkelerde ortaklıkla kastımız, bütün ilimleri kuşatan ilkelerde ortaklık değildir, aksine bazı ilimleri kuşatan ilkelerde ortaklıktır. Sözelimi Matematik ilimler, "bir şeye eşit olan şeyler, birbirlerine de eşit olurlar" ilkesinde ortaklıklar. O ortaklık, ya Geometri ve Aritmetiğin zikrettiğimiz ilkede ortak olması gibi aynı mertebededir ya da ilke, önce ikisinden birine sonra İkincisine ait olur. Sözelimi Geometri ve Optik hatta Aritmetik ve Musiki, söz konusu ilkede (bir şeye eşit olan şeyler, birbirlerine de eşit olurlar ilkesinde) ortaklıklar. Fakat Geometri, konuca Optikten daha geneldir. Bu nedenle bu ilke önce ona ait, ondan sonra Optiğe aittir. Aritmetiğin Musiki karşısındaki durumu da böyledir.

Bir ilimde ilke olanın başka bir ilimde mesele olması ise iki şekildedir. Birincisi, iki ilmin konuları, genellik ve özellik bakımından farklı olurlar. Bu durumda bir şey daha yüce ilimde açıklanır ve daha aşağı ilimde ilke olarak alınır. Bu, gerçek ilke olur. Ya da bir şey, daha aşağı ilimde açıklanır ve daha yüce ilmin ilkesi olarak alınır. Bu ise bize kıyasla ilkedir. İkincisi: iki ilim, genellik ve özellik bakımından farklılaşmazlar aksine Aritmetik ve Geometri gibi olurlar ve ikisinden birinin meseleleri, diğerinin meselelerinin ilkeleri olur. Çünkü (Öklides'in) Unsurlar kitabındaki onun makalenin ilkelerinin çoğu,

Aritmetikselidirler ve daha önce Aritmetiğin meselelerini inceleyen makalelerde kanıtlamıştır. Bu, iki ilim arasında konuda veya konunun cinsinde ortaklık bulunmadığında mümkün değildir. Meselelerde ortaklık ise her iki ilimdeki matlubun tek bir konuya yüklem olmasıdır, aksi halde ortaklık bulunmaz. Bu da iki ilim konuda ortak olmadıkça mümkün değildir. Öyleyse ilimlerin birinci ve asli ortaklığı, üçüncü kısmın gereğine göredir. O da sözü edilen yollardan biriyle konuda ortaklıktır. Bu da üç kısımdır. Birincisi, iki konudan birinin daha genel diğerinin daha özel olmasıdır. Tıp ve Doğa ilmi ile Geometri ve Koniler (Mahrûât) ve bunlara benzer diğer ilimler gibi. İkincisi; iki ilmin konularından her birinin kendine özgü bir şeyinin ve ötekiyle ortak olduğu bir şeyinin bulunmasıdır. Tıp ve Ahlak gibi. Üçüncüsü; konunun zatının iki ilimde de aynı olması fakat iki farklı açıdan alınması ve böylece bir açıdan bunun konusu, bir açıdan da ötekinin konusu olmasıdır. Nitekim gök ve âlemin cismi, hem Astronominin hem de Doğa ilminin konusudur. ilimlerin konularda, ilkelerde ve meselelerde ortaklığı hakkında konuştuğumuza göre burhânın nakli hakkında konuşmamız gerekir.

SEKİZİNCİ FASIL

BURHÂNIN, BİR İLİMDEN DİĞER İLME NAKLİ VE TÛMELLERİN ALTINDAKİ TİKELLERİ İÇERMESİ VE AYNI ŞEKİLDE TANIMI İÇERMESİ

"Burhânın nakli" sözü, iki şekilde söylenir. Birincisi, bir şeyin, bir ilimdeki bir öncülde alınması ve onun burhânının başka bir ilimde bulunması, bu nedenle bu ilimde kabul edilerek burhânın o ilme taşınmasına yani o ilme havale edilmesine denir. İkincisi, bir şeyin bir ilimde matlub olarak alınıp sonra da onun, orta terimi başka bir ilimden gelen burhânla (kesin kanıt) kanıtlanmasına ve böylece kıyasın parçalarının yani terimlerinin her iki ilimde bulunmaya da elverişli olmasına denir. Mesela Optik ilminde gözün konisinin açıları, geometrik ölçümlerle kanıtlanır. Bu kanıtlama öyle bir şekilde yapılır ki, şayet o açı, saf geometrik yapılabilecek olsa açının kanıtı bu olacaktır. Aynı şekilde Telif ilmindeki (Musiki Kompozisyonu ilmi) sayılara dair burhânlar da böyledir. Bununla birlikte buna sevk eden şey, şeylerin kendisinden her hangi biri olmayıp daha sonra açıklayacağımız üzere bir zorunluluktur. Biz burada burhânın nakli ile ikinci yolla olanı kastediyoruz. Bu ise ancak iki ilimden

biri diğzerinin altında olduğu zaman gerçekteşebilir. Özetle iki ilim, konuda ortak olmalıdırlar ki konunun eserlerinde ya mutlak olarak ya da bir yönden ortak olabilsinler. Bu (bir yönden ortak olmadaki) "bir yön" ise ilimlerden birinin diğzerinin altında olmasıdır. Bu takdirde burhân, genel ilimden özel ilme taşınabilir ve böylece genel ilim, daha sonra açıklayacağımız gibi, özele illetini verir. İki ilim konuda başka şekillerde ortak olurlarsa kıyasta birleşebilirler. Çünkü orta terim, küçük terimin cinsi veya kurucu (mukavvim) faslı veya kurucularından biri olursa ve büyük terim de o cinsin veya o kurucunun ilişeni olursa -ki bu, burhânın yollarından (me'haz) ilkidir-; yahut orta terim, küçük terimin zâtı arazi olursa, büyük terim de başka bir zâtı araz veya ilişen bir cins veya küçük terimin faslı veya onu kaim kılan bir şey olursa -ki bu, burhânın yollarından (me'haz) İkincisidir ve açıkladığımız üzere burhânın bu ikisin başka yolu yoktur- bu durumda iki ilimdeki inceleme bir olur. Şayet böyle olmazsa kıyas her iki ilimde de burhânî olmaz, aksine birinde burhânî olması diğzerinde burhânî olmaması veya her ikisinde de burhânî olmaması muhtemeldir. Çünkü burhânın, bu iki yoldan (me'haz) birisinden yoksun kalamayacağım açıklamış ve bu meselede doyurucu açıklama yapmıştık. Sonra konuları farklı veya konuyu inceleme tarzları farklı iki ilmin, burhânın iki yolundan birinde birleşmeleri imkânsızdır. Bu sebeple zıtları inceleyen bir tek ilim olup olmadığını açıklamak geometricinin işi değildir. Çünkü zıtlar, Geometrinin konularından olmadığı gibi onun konusunun veya konusunun cinsinin zâtî arazlarından değildir. Durum açıkladığımız şekilde olduğuna göre bilmemiz gerekir ki: Burhân ancak daha üstteki bir ilimden onun altındaki bir ilme taşınabilir. Buna Optikte kullanılan geometrik burhânları ve Musikide kullanılan aritmetik burhânları örnek verebiliriz. Ve konular ve arazlar bakımından farklı iki ilmin araştırması birleşmemelidir; hiçbir ilim, uzak arazları ve bir şeye kendi olmaklığı bakımından ilişmeyen arazları incelememelidir. Bir şeye kendi olmaklığı bakımından ilişmeyen arazların örneği, şekil ve çizgi hakkında kullanıldıklarında güzel ve çirkin; doğru ile daire arasında gözetildiğinde mukâbilliktir. Çünkü böylesi arazlar, her ne kadar bir açıdan Geometrinin konularında alınsa da, o konulara kendi olmaklığı bakımından ilişmemektedir, aksine bunlar, harici arazlar olup Geometrinin konularına özgü Cinsten başka şeylere ilişirler.

İlk Talim'de şöyle denmiştir: Burhânın öncüllerinin tümel olması ve böylece ferdi (şahsi) şeylerin değişmesi gibi değişmeyip kesin olması gerektiğinden ve sonuçlarının da aynı şekilde tümel ve sürekli olması gerektiğinden, tikel ve bozuluşa uğrayan şeyler hakkında burhân olmaması gerekir. Aksine bu şeylerin halleri hakkında yalnızca durumun böyle olduğunu gösteren bir kıyas olabilir. Çünkü o şeyin değişmemesi gerektiğine delalet edilemez; yine bu şeylerin, arazi yolla gerçekleşen bilgiden başka bilgisi de yoktur. Kesinlik ise ferdi ve başkasını kuşatan tümel hükümle olur. Sonra bu ferdin, o hüküm altına girmesi durumu ortaya çıkar ve denk gelir. Ancak bu girmeyi ne o hükmün kendisi gerektirir ne de söz konusu fert, o hüküm altında devamlı kalmayı gerektirir. Hüküm ve fertten herhangi biri, diğzerine nispetinin sürekli olmasını gerektirmez. Öyleyse aralarındaki nispet, bir vakitte ortaya çıkmıştır. Öyleyse tikelin -yani ferdin- bilgisi, bilaraz bilgidir. Bu nedenle (fert) duyudan yittiğinde o bilgi hakkında kuşku ortaya çıkar. Mesela "Zeyd canlı mıdır?" bilgisinde olduğu gibi zâtiler hakkında olsa bile böyledir. Çünkü Zeyd ölmüş veya bozuluşa uğramışsa canlı değildir.

Yine İlk Talim'de şöyle denmiştir: Bozulan şey hakkında bir burhân bulunduğu varsayılsa bu burhânın iki öncülünden biri -ki büyük küçük ^öncüldür- tümel olmayacak ve bozulan olacaktır. Bozulan olmasının nedeni şudur: Şayet öncüller sürekli olursa sonuç da sürekli olur. Bu durumda bozulan fert, bozulduktan sonra bile büyük Öncülle sürekli olarak nitelenecektir. Bu ise imkânsızdır. Tümel olmamasına gelince; çünkü bu fert bozuluma uğradığı halde tümellik devam eder. Nasıl olup da o ferdin tümelliğine hükmedilecektir! Tümellik, herhangi bir gün ve zamanda yüklem olmaya devam eder , iki öncül de tümel ve sürekli olmadığı takdirde burhân olması imkânsızdır. Öyleyse bozuluşa uğrayan şey hakkında burhân olamaz. Yine bu şey için tümel kıyas da olamaz, aksine bir vakitte (geçerli olan) kıyaslar olabilir. Birazdan açıklayacağımız gibi her tanım, ya bir burhânın ilkesidir, ya bir burhânın tamamıdır, ya onun sonucudur, ya da değişken ve başkalaşan bir burhândır. Tanımın parçaları, burhân ile tanım arasında ortaktır. Bozulan şeyler hakkında burhân olmadığına göre bunların tanımı da yoktur. Sonra bozuluşa uğrayan şeylerin her biri ya türünün dışında bir şeyden ayrılır ya türündeki bir şeyden ayrılır. Onun, türünün dışındaki şeyden ayrılışı, zâtî yüklemlemlerle olabilir. Fakat bu, onun bu fert olması bakımından değil, türün doğasına sahip olması bakımından olur. O, türündeki şeylerden ancak zâtî olmayan şeylerle hatta arazî hâssalarıyla ayrılır. Onun türündeki ortaklığının bilkuvvve sonsuz olması ve ortak olduğu şeylerin her biriyle birlikte zâtî olmayıp arazî olan başka bir faslının bulunması mümkündür. Çünkü bir türün altındaki şeylerin tamamı, zâtilerde ortaktır. Öyleyse bozuluşa uğrayan fert ile yakın türünde ona ortak olan ferdin, fert olması bakımından sahip olacağı bir tanımla tanımlanması kesinlikle mümkün değildir. Çünkü o, bir sözle ayrıştırılğmda bu söz, zâtilerden değil, arazîlerden ve tanımlanmamış arazîlerden oluşur. Fakat zâtilerden oluşan ve o ferdi türünün fertlerinden değil de diğzer türlerden ayıran söze gelince, onun bu söze sahip olması, bu fert olması bakımından değil, türün doğasına sahip olması bakımındandır. Şu halde bozuluşa uğrayan fert için tanım da burhân gibi bilarazdır.

Bir kimse şöyle diyebilir: "Siz burhânın öncüllerinin mutlaka tümel olması gerektiğini şart koşunuz. Oysa biz öğrenmiştik ki, burhânın öncülleri arasında tikel olan da vardır ve bu, ulaşmak istenen şey, tikel olduğu zaman olur. Tikel burhân ise, her ne kadar tümel burhânın yüceliğinde olmasa da, kesinlik ve illeti

veren bir burhândır. Nitekim olumsuz burhân, olumlu burhânın yüceliğinde olmasa bile, çoğu zaman kesinlik ve illeti veren bir burhândır."

Bunun cevabı şudur: "Tümel" iki şekilde söylenir. Birincisi, özel ferdin kıyasına tümel denir ve bununla ondaki hükmün, ister fertlerin hepsi ister bir kısmı isterse belirsiz bir kısmı hakkında olsun, konu tümel olduktan sonra bir tümel hakkında olduğu kastedilir. İkincisi tikel ve niceliği belirsiz olanın kıyasına tümel denir ve bununla hükmün tümel bir konu ve bütün fertler hakkında olduğu kastedilir. Tikel (cüzî) öncül, tekil (şahsî) öncülden farklıdır. Çünkü tikel öncülün konusu, tümeldir. Her ne kadar o konunun hükmün geçerli olduğu kısmı belirli olmasa bile, o çoğunlukla tümel bir doğadır. "Bazı canlılar düşünendir" sözümüz gibi. Öyleyse bizim bu yerde şart koştığımız anlama tikel öncül girmekte ama tekil (şahsî) öncül girmemektedir.

İlk Talim'de şöyle denilmiştir: Ay tutulması gibi sayıca tekrarlanarak gerçekleşmesi gereken şeyler kanıtlandığı ve tanımlandığı için bir kimse, bozuluşa uğramalarına rağmen bu şeyler hakkında nasıl olup da tek bir burhân bulunduğundan kuşkulabilir. Bunun cevabı şudur: Mutlak olarak Ay tutulması kendi başına bir türdür ve tikel, bozuluşa uğrayan Ay tutulmalarına söylenir. Bu tür, aklî ve tümel bir doğadır. Dolayısıyla bu türsel doğanın burhânî ve tanımı da zâtî, sürekli ve kesindir. Bir vakitte gerçekleşen Ay tutulması da böyledir. Her ne kadar o, ancak bir tane olabiliyorsa da onun, durumu ve sıfatı şöyle olan bir vakitte Ay tutulması olarak tasavvuru, onun çok şeye söylenmesini engellememektedir. Böylece herhangi bir vakitte o sığata sahip Güneş ve Ay tutulmaları da gerçekleşir. Bu durum tıpkı Güneş ve Ayın anlamlarının tasavvurunun, çok şeye söylenmelerini engellememesi gibidir.

Öyleyse daha önce açıkladığımız üzere şu vakitte gerçekleşen tutulmanın çok olmamasının nedeni, anlamı tasavvur edildiğinde bu tasavvurun onda bir çokluk bulunmasını engellenmesi değildir, aksine (tasavvurun kendisinin) dışında başka şeylerin yokluğunun ve (çokluk bulunmasının) imkânsızlığının denk gelmesidir. Çünkü Güneş yalnızca bir tanedir; Ay yalnızca bir tanedir ve alem de yalnızca bir tanedir; daha önce bahsettiğimiz üzere Ay'a ilişkin durumun kendisi tutulmalara da ilişmiştir. Fakat belirli bir vakitte gerçekleşen duyulur ve belirli olan tutulmaya gelince burhân, tıpkı diğer bozulanları içermesi gibi, onu bilaraz olarak içerir. Bir tutulma hakkında kurulan burhân, onun bir tutulma olması yönünden kurulmaz; aksine olmuş ve yinelenmiş veya vehmin onunla birlikte varlığını mümkün gördüğü bütün sayısal tutulmaların ortak olduğu mutlak tutulma olması yönünden kurulur.

Bir kimse şöyle diyebilir: Burhânın öncüllerinin tümel oluşuna duyulan ihtiyaç ancak ve ancak bozulan şeyde kesinliğin devam etmeyeceği açıklandığında açıklanabilir. Nasıl olur da Mantıkçılar burhânın öncüllerinin tümel olduğunu gerekçe göstererek bozuluşa uğrayan şey hakkında burhân olmayacağını söylebilirler?

Bunun cevabı şudur: Kastedilen, bu değildir. Fakat sözün anlamı şudur: Hüküm, "konuya söylenen" ve "konunun her bir ferdinde sürekli olmayan" şeklinde alındığında ve böylece burhânda kullanıldığı anlamda tümel olmadığında, kuşku ve çürütülmeye yüz yüze kaldı. Çünkü sayıların bir kısmında (yani fertlerin bir kısmına söylenmesinde) değişiyordu ve değişen mutlak olarak alındığında onun hakkında kesinlik olmaz. Değişen tikelin durumu da böyledir: Hüküm konuya söylendiği ve konu için bütün vakitlerde sürekli olmadığında kuşku ve çürütülmeye maruz kalır. Çünkü bazı zamanlarda değişmektedir ve değişen hakkında kesinlik yoktur. Sanki şöyle demektedir: Genel şeyler hakkındaki burhânın öncüllerinin tümel olmasına ve aksi halde kesinliğin reddedileceğine muhtaç kılan sebebin aynısı tekilleri (şahsîler) hakkındaki hükümde de vardır. Bu sebep, değişim ve sürekliliğin bulunmamasıdır. Dolayısıyla tümel, açıklamanın öncülü olması için değil, illete dikkate çekmek için zikredilmektedir.

DOKUZUNCU FASIL

BURHÂNÎ VE CEDELÎ ÖNCÜLLERİN, SONUÇLARLA İLİŞKİSİNİN VE BU İKİ İLMİN İLLET VE VARLIĞI VERMEKTE NASIL FARKLILAŞTIKLARININ İNCELENMESİ

İlk Talim'de şöyle denmiştir: Burhân oluştururken öncüllerin doğru olduğuyla yetinmemek gerekir, bunun yanı sıra öncüllerin orta terimsiz ilksel (evveli) olması gerekir; yine bununla birlikte öncüllerin yalnızca bütüne söylenmesiyle yetinmemeli, fakat bütüne söylenmesinin yanı sıra, daha önce defalarca işaret ettiğimiz gibi, (sonuçla) ilişkili olmalıdır. Neredeyse Bryson'un dairenin dörtgen

olduğuna dair zikrettiği kıyas, kendiliğinden açık ve bütüne söylenen doğru öncüllerden alınmıştır, ama onun sözü, geometrik bir burhân değildir. Çünkü öncülleri (vardığı sonuçla) ilişkili değildir. Dolayısıyla açıklaması, öğrendiğin gibi, bilarazdır. Bu dörtgendeki araz şunun açıklamasıdır: Kenar sayısı kaç olursa olsun, doğrusal çizgilerden oluşan şekle eşit olan bir dairenin, sözgelimi üçgenlere çözünmesi mümkündür, sonra her bir üçgenin kendisine eşit bir dörtgeni bulunabilir ve onların toplamının da eşit tek bir dörtgeni bulunabilir; sonuç olarak o dörtgen, daireye eşit olur ve o dörtgenin kenarı da bir daireye kök olabilir. Bryson bu amacım şöyle diyerek açıkladı: Daire, kendi içinde bulunan düz çizgili ve çok açılı olan her şekilden daha büyük iken kendisinin içinde bulunduğu düz çizgili ve çok açılı her şekilden de daha küçüktür. O halde daire, düz çizgili ve çok açılı olup dairenin içinde gerçekleşen bütün düz çizgililerden daha büyük iken dairenin dışında gerçekleşen bütün düz çizgililerden daha küçük olan bütün şekillere eşit olmaktadır. Böylece düz çizgili ve daireye eşit olan bir şekil de varolmaktadır.

ilk Talim'de özet bir söz söylenmiştir: Bu söz (yani Bryson'un sözü), Geometri yöntemine özgü bir açıklama değildir, aksine genel, ortak, başka şeyler için geçerli ve onlara örtüşen bir açıklamadır. O şeyler arasında ise cins ilişkisi yoktur yani onlar, konuda veya konunun cinsinde ortak değildirler.

Bir mantıkçı da bu kıyasın burhânîlik şartlarını taşımadığını açıklamak için şöyle demiştir: Sözün burhânîlik şartını taşıyamamasının sebebi, Bryson'un ölçülere özgü olmayan bir öncülü almış olmasıdır. Çünkü o, sözüne bilkuvve olarak şunu koymuştur: Dairedeki şekiller gibi birbirinin aynı olan şeylerden daha büyük olan ve (daireyi) kuşatan şekiller gibi birbirinin aynı olan şeylerden daha küçük olan şekiller, birbirlerine eşit şeylerdir, yani daire gibidirler. Bu ise çizgileri düz olan söz konusu şekildir. O (mantıkçı) şöyle demiştir: "Bu öncül, şekillere özgü değildir, aksine sayılar, zamanlar ve başka şeyler için de geçerlidir. Bundan dolayı burhân ilişkisiz olmuştur."

Sanıyorum bu kıyasta kullanılan bu öncül, her ne kadar ölçülere özgü değilse de ölçülerin cinsine yani niceliğe özgüdür. Bu cinsten olan öncüller de ilimlerde kullanılmaktadır. Sözgelimi "bütün, parçadan daha fazladır", "her nicelik, ya eşittir ya fazladır ya da eksiktir" öncülleri buna örnektir. Kuşkusuz bu iki öncül, öncelikle niceliğe, sonra ölçülere ve sayıya aittir. Bu iki öncül, iki konudan birine özgü kılınmak istendiğinde ölçüler hakkında "bütün parçadan büyüktür" denirken sayılar hakkında "bütün parçadan daha büyüktür*" denir. Yine ölçüler hakkında "her ölçü, ya başka bir ölçüye eşittir, ya ondan daha fazladır ya da ondan daha eksiktir" denirken sayılar hakkında "her sayı, ya başka bir sayıya eşittir, ya daha fazladır ya da eksiktir" denir. Bu cinsten olarak bazen "bir ölçüye eşit olan ölçüler birbirlerine eşittirler" denirken bazen de "bir sayıya eşit olan sayılar birbirlerine eşittirler" vb. denir. Bunların tamamı, söz konusu yorumcunun inkâr ettiği tarzdadır. Özetle tikel ilimlerde yalnızca yüklemeleri konularına özgü olan ilkeler değil, yüklemeleri cinslerine özgü olan ilkeler de kullanılır -ki bu cinler (söz konusu yüklemeler ve başka şeyler arasında) ortaktır-. Fakat daha önce (burhanların nakledilmesinde) işaret edilen yolla genelden özele taşınılır Bu öncülün yine esas alınıp (bu öncülle amel edilip) şöyle denilmesi mümkündür: Belirli bir takım şekillerden daha küçük ve belirli bir takım şekillerden daha büyük olan şekiller veya şekillere sahip ölçüler, eşittirler. Böylece söz konusu öncül, uygun bir ilke haline gelir. Şayet bu öncül, ilke değilse diğer ilkelerin hiçbirisi ilke değildir.

Fakat bana göre bunun açıklaması şöyledir: Bu öncül şöyle alındığında fayda verir: Daire, kendisi içindeki bilkuvve sonsuz şekiller ile onu kuşatan bilkuvve sonsuz şekiller arasında aracıdır. Aracıyla kastım, bunların (içerdekilerin) hepsinden daha büyük ve bizzat ötekilerin (dışarıdakilerin) hepsinden daha küçük olandır. Burada hiç kuşkusuz çizgileri düz olan bir şekil vardır ve bu şekil, içerdekilerin hepsinden daha büyük ve dışarıdakilerin hepsinden daha küçüktür. İşte daire ile o düz çizgili şekil, birbirine eşittir. Eğer şekiller, belirli şekiller olarak varsayılır da sonsuz olarak varsayılmazsa o ikisi arasındaki iki aracının birbirine eşit olması gerekmez. Bunun olabilmesi için o şekillerin bitişik (muttasıl) bir tertibe sokulması gerekir ki bu, şekillerde mümkün değildir. Çünkü daireden küçük olduğunu varsayacağımız her şekil için orada ondan daha büyük ve daireden daha küçük olan başka bir şekil olacaktır. Aksine bu içteki ve dıştakilerin bilkuvve ve sonsuz şekiller olmasına ihtiyaç duyulur. Bu durumda da o, birincisi burhânda ikincisi matlupta olmak üzere iki yönden zarar vermiş olur. Burhandaki zararın nedeni şudur: O, bilkuve şeyler hakkında konuşmuş ve bunlardan öncüller oluşturmıştır. Hâlbuki bilkuvvelik, ne ölçülerin ve şekillerin zâtı arazlardandır ve ne de niceliğin cinsinin zâtı arazlarındandır, aksine bunların tamamından daha geneldir. Çünkü bilkuvvelik, mevcudun zâtı arazlarındandır ve mevcut olması bakımından mutlak mevcudu ve mevcut olması yönünden bizâtihi mevcuda ilişkinleri inceleyen en üst ilimden, mevcudun alımdaki şeyleri -şayet bu şeyler, değişim ve hareketi kabul eden şeyler gibi bilkuvve ve bilfiil olabilen şeyler ise- inceleyen ilimlere nakledilir. Oysa geometrik suret, maddeden soyut, vehimde ve akılda bilfiil işaret edilen mevcut şeyler olarak alınır. Matluptaki zarar ise bu zarara benzemektedir. Çünkü o aracı çokgen, bilfiil işaret edilir değildir. Biz ona ancak bilkuvve meçhul olan şeyler arasında bilkuvve mevcut olarak işaret ediyoruz. Böyle bir çokgenin varlığını açıklayan açıklama da geometrik değildir, bilakis ya cedelidir ya da mantıkidir yani uzak arazlardandır. Benim zannımca (Bryson'a ait) söz konusu kıyas, bu sebepten dolayı burhânî olmadı ve de geometri için zâtî olmayıp harici oldu.

İlk Talim'de şöyle denilmiştir: Orta terimin zâtı arazlardan ve zâtî yüklemelerden olması gerekir ki burhân ilişkili olsun ve şey hakkındaki burhan, o şeyin kendi olmaklığı yönünden kurulsun. Sözelimi üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olduğunu açıklamak istediğimizde orta terimi üçgenin veya üçgenin cinsinin, özetle üçgenin zâtî arazlarından olduğu konunun zâtî arazlarından almamız gerekir. Şayet orta terim başka bir cinsten gelirse bunun daha üst bir cinsten olması ve ondan altındakine nakledilmesi gerekir. Tıpkı Geometri, Optik, Aritmetik ve Musikinin durumunu açıkladığımız gibi. Bu naklin nedeni ise daha önce söylenildiği gibi, bir şekilde konuda ortaklıktır. Bu takdirde daha aşağıdaki ilim, varlık burhânını verirken illetleri bilinmeyen vazlar (hipotez) ve müsadeler (postulat) yoluyla kabul edilmiş olarak alınmaktadır. Bilindiği üzere bu burhanların sonuçları, öncüller hakkında kesinlik meydana gelmedikçe gerçekte kesin olmamaktadır. Öncüller hakkındaki kesinlik de üstteki ilimde meydana gelmektedir. Çünkü orta terim, daha üst ilimde bizzattır, bu nedenle illetleri ve zâtî sebepleri orada elde ederiz. Eğer bir kimse o burhânî daha üstteki ilimden alttakine naklederse alttaki ilme ondan olmayan bir şeyi katmış olur.

Bir grup mantıkçı bu sözlerde kastedilenin "daha üstteki ilim, daha alttaki ilmin varlık burhanını verdiği meselenin aynısında illet burhanını verir" demek olduğunu sanmışlardır. Bu, doğru değildir. Çünkü bu yoruma göre, meselenin her iki ilimde de aynı yapılması gerekir. Bu durumda da aşağıdaki ilim, üstteki ilimle meselelerde ortak olacak; kaçınılmaz olarak o meseledeki konunun zâtî durumlarında ortak olacak; orta terimde ortak olacak; iki ilimden her birinde kanıtlanan şey diğerinde de kanıtlanabilecek ve iki ilmin birbirinden ayrılığı, bunun varlığı vermesi, ötekinin de illeti vermesiyle olmayacaktır. Aksine bilinmesi gerekir ki; daha üstteki ilim, söylediğimiz şekilde veya Musiki ve Optiğin durumu hakkında konuştuğumuz yerde açıkladığımız tarzda -yoksa söylenen tarzda değil- illeti (yani niçin burhanını) vermektedir. Gerçekte Musiki ve Optik hakkında söylenen tarz ise hazırlık gerektiren bir durumu araştıran başka kimse bir yana insanın kendisinin bile muhtaç olduğu şeyleri vaktinden önce tedarik etmekte yetersiz kalışının ve zaruretin sevk ettiği bir ruhsattır. Eğer bu olmasaydı, Optikte alman çizgilerin durumları ile Musikide alman sayıların durumları hakkında Optik ve Musikide değil, Geometri ve Aritmetikte burhân oluşturulur ve bu burhânların sonuçlarının da Optik ve Mûsiki erbabına ait olduğu kabul edilirdi. Fakat insan gücü, Optik ve Musikide ihtiyaç duyulan öncüllerin tamamını bilmekten aciz olduğundan -çünkü bunlar gerçekten çoktur- bunların tam olarak tedarik edilmesi mümkün olmamış, bilakis ayrıntıların değil esasların (usul) ihtiyaç duyduğu öncüller veya daha sonra farkına varılacak esasların değil farkına varılmış esasların ihtiyaç duyduğu öncüller tedarik edilmiştir. Çıkarımda (istinbâta) derinleşme, başka öncüllere ihtiyaç duyulunca söz konusu iki ilimden ayrılıp ait olduğu ilme eklenmesinde de tembellik yapılmıştır. Şimdi iki ilmin (üstteki ve alttaki ilmin) illet ve varlık vermedeki farklılığına dönelim. Bu amaçla şöyle deriz:

Yücelik ve aşağılıkta farklı olan iki ilimden çoğunlukla üstteki ilim, niçinliği (ileti) veren burhanı tamamlayıp alttaki ilme verir. Şöyle ki: Üstteki ilim, burhânın ilkeleri olarak kullanılan öncülleri aşağıdaki ilme verir. Yine iki ilimden birinde orta terimi herhangi bir illet olan bir burhânın bulunması ve İkincisinde orta terimi o illettten önce ve o illetin illeti olan başka bir illetin olduğu başka bir burhânın bulunması da bu türdendir. Bu durumda aşağıdaki ilim, illeti tam olarak vermemiş olur. Çoğunlukla böylesi meseleler, her iki ilimde de tekrarlanır. Tekrarlanmasının nedeni, insanların gücünün ileri düzey ayırtırmada yetersiz kalmasıdır. Mesela Doğa ilmi ve İlk Felsefe, ilk hareketin muhtemelliği (mütesâbih) ve sabit oluşunu incelemekte ortaklırlar. Fakat Doğa ilmi, zıddı bulunmayan doğadan ibaret olan illeti ve hiçbir farklılaşma barındırmayan ve bu nedenle herhangi bir bozulma veya değişimin ilişmesini engelleyen basit maddeyi verir. İlk Felsefe ise saf iyilik ve saf akıldan ibaret olan ayırık fail illeti ve saf varlıktan ibaret olan ilk gaye illetini verir. İki ilimdeki burhân farklıdır. Ancak Doğa ilmi, bir burhân vermekle birlikte mutlak olarak niçin (ileti) burhânını! vermez, aksine madde ve o doğa mevcut olduğu sürece onun muhtemel (mütesâbih) olduğunu verir. Oysa daha üstteki ilim, hem mutlak olarak sürekli burhânî verir hem de maddenin ve zıddı bulunmayan ve bu nedenle gereği sürekli olan doğanın sürekliliğinin illetini verir. Aynı şekilde Doğa ilmi, hakikatte yerin (yüzeyinin) küresel olmaması ve yerin çukurlarında su bulunmasının ve bu nedenle bazı bölgelerde yerin yüzeyinin açığa çıkmasının illetini verir. Dolayısıyla Doğa ilminde bunun sebebi şu olmaktadır: Su doğası gereği çukurlara akıcıdır; yer ise kurudur ve kendi başına şekillere girmez, aksine rastgele şekilleri muhafaza eder. Dolayısıyla yerin parçaları oluş ve bozulma uğradığında bozulan mekân, çukur ve basık olarak kalır; bu sebeple geri kalan kısım, küresel şekil almaz ve oluşa giren mekân tepe olarak kalır. Yine yerin bir parçasının bulunduğu mekândan naklini gerektiren diğer sebepler bulunduğu da durum böyledir. Su, hava ve diğer şeylerin tamamı artırıldığında veya eksiltildiğinde kendi şeklini alır. O şekil, yalın küresel şekildir ki bu küresel şekilden başkası, basitin (yalının) doğasının gereği olamaz. İlk Felsefede ise sözelimi bunun illeti, gaye bakımındandır. Bu gaye ise oluşların, doğal yerlerinde karar kılmasıdır. Burhânlardaki durum, söylediğimizdir. İşte bu, daha üstteki ilmin illet vermede çoğunlukla olan durumudur. Azınlıkla olan duruma gelince, bazen üstteki ilim, illetin ilkelerini aşağıdaki ilimden alır. Bu durumda, o ilkelerin doğruluğu, daha üstteki

ilimde açıklanan veya üstteki ilimden alman ilkelerle açıklanan ilkelerin doğruluğuna dayanmamalıdır. Fakat bunlarla (yani alttaki ilimden alman illet ilkeleriyle) ikinci olarak gerek bizzat bu ilkelerin gerekse de alttaki ilimden alıntı içeren parçanın ilkesi olmayan meseleler açıklanır. Hatta nasıl ki tek bir ilmin bazı meseleleri, onun ilkelere daha yakın olan meseleleri aracılığıyla başka bazı meselelerinin ilkesi oluyorsa bir ilmin meselelerinin başka ilmin ilkeleri tarafından açıklanması, sonra da o meselelerin o başka ilmin diğer meselelerinin ilkeleri olması herhangi bir döngü olmaksızın mümkündür. İşte bu, alttaki ilmin, üstteki ilimden alman ilkelerle açıklanan sonra da onlarla üstteki ilmin bazı meselelerinin açıklandığı meselelerinin durumudur. Daha aşağıdaki ilimden alman bu ilkelerin, hiçbir şekilde daha üstteki ilimden ilkelerle açıklanmamasına gelince bu, kendiliğinden açık ilkelerle veya duyuyla veya tecrübeyle açıklanması gibidir. Bunlar, tikel ilimden meselelerin -ki bu meseleler, daha üstteki ilimden meselelerin ilkeleridir- ilkeleri olduğundan tikel ilim aracılığıyla daha üstteki ilimden meselelerin ilkesi haline gelmişlerdir. Fakat duyu ve tecrübeye dayalı olan, ne daha alttaki ne de daha üstteki ilimde illet verir, aksine bunlar arasında daha üstteki ilimde illet veren, kendiliğinden açık ilkelerle açıklanandır.

Bil ki: Duyusal ve deneysel tikel şeyler, tümel ilimlerden ziyade tikel ilimlere daha yakındır. Nitekim genel akli şeyler de tikel ilimlerden ziyade tümel ilimlerin ilkelerini gerektiren ilkeler olmaya daha layıktır. Çünkü daha genel olan, daha genel ilmin ilkesi olmaya daha layıktır. Bir kısmı diğerinin ve onun bir parçasının altında olmayan ilimlere gelince çoğunlukla iki ilimden biri, aynı meselede varlık burhanını diğeri de illet burhanını verir. Sözelimi Matematik, suyun küreselliği hususunda delille varlık burhanını verirken Doğa ilmi illet burhanını verir. Yine suyun küreselliği ve ortada olması, göksel cisimlerin küreselliği hakkındaki söz de böyledir. Çünkü bunların tamamında Matematik varlık burhanını ve Doğa ilmi illet burhanını verir. Bir kısmı diğerinin altında olmayan ilimlerden olan bu iki ilimden biri, çoğunlukla diğerine illetin ilkesini verir. Onuncu makalenin meselelerinde Aritmetik ve Geometri böyledir. Tikel ilimlerde her iki ilim de aynı meselede illet burhanını vermez. Biz daha sonra bunun nedenini bildireceğiz. Çünkü daha sonra illetlerin kaç tane olduğunu, nasıl orta terim olduklarını, orta terim olduklarında tam burhân verebilmeleri için nasıl olacaklarını açıklayacağız.

Fakat burada genel olarak şöyle deriz: Sebepler dördtür: Hareketin ilkesi yani fail ve onun grubunda olan; konu ve onun grubunda olan; suret ve suret yerini tutan ve gaye. Gaye, olanın kendisi İçin olduğu ve hareketin ilkesi ve onun yerini tutan şeyi kendisine doğru sevk ettiğimiz tamlıktır. Bazen bu sebeplerin tamamı, bizzat tek bir şeyde toplanır. Bazen de şey, bu sebeplerden yalnızca fail ve gayeye sahip olur -ayrık akıllar gibi-. Bazen şey, bu sebeplerin tamamına sahip olur. Şeyin maddesi ve hareketi bulunmadığında faile fail denmesi başka bir tarzdadır ve şeyin faile nispeti onun suretine dâhil bir nispettir. Onun gayesi de böyledir.

Maddeden soyut her şey, sebeplerden yalnızca sureti olana sahiptir. Böylesine özgü ilimlere, soyutlamacı ilimler (el-'ulûmu'l-intizâ') denir. Soyutlamacı ilimlerin bir kısmının soyutlaması bizzattır. Mesela suretleri mutlak olarak maddeden ayrı olan mevcutları inceleyen ilimler böyledir. Bazı soyutlamacı ilimlerin soyutlaması ise tanım ileidir. Mesela Matematik ilimler böyledir. Çünkü Matematik ilimlerin konuları, konularından zatlarıyla ayrı olmayan ve fakat onlardan tanımlarıyla ayrı olan şeylerdir. Bunun nedeni, Matematik ilimlerin konularının, türce belirli olmayan şeyler olmasıdır. Sözelimi üçgen, bir ahşapta olabileceği gibi bir altında da olabilir ve üçgenin doğası, belirli bir konuyu gerektirmez, aksine üçgen, rastgele herhangi bir konuda bulunabilir. Bu sebeple üçgenin doğasının bulunduğu konulardan hiçbirisi, onun tanımlarına dâhil değildir. Doğal suretlere gelince bunlardan her birinin türce kendisine uygun bir maddesi vardır ve o suretin bu maddeden ayrı olarak varolması ve başka bir maddede olması mümkün değildir. O suretin doğası, o maddeye özgüdür. Bundan dolayı maddeler, suretlerin tanımına girmektedir. Doğal şeyler, kendilerinde bu illetlerinin tamamının bizzat toplandığı şeylerdir.

Sonra bilindiği üzere burhânındaki orta terimler, yalnızca sûrî (formel) İletlerden alınmış olan şey hakkındaki burhânda -şayet burhân ile niçin burhânî kastediliyorsa- iki ilmin ortak olması mümkün değildir. Fakat onun farklı illetleri olması durumunda ya bazı sebepler sanatın konusunun dışında olur. Bunun örneği, mutlak olarak doğal şeylerin ilk fail sebebi ve en yüce gayedir. Çünkü bunlar, doğal mevcutlardan ayrıktırlar.

Fail sebep, zatiyla ayrıken en yüce gaye, bir yönden zatiyla bir yönden de tanımıyla ayrıktır. Ya da o sebeplerin tamamı, sanatın konusuna dâhil olurlar yani ya sanatın konusunun türleri olurlar ya da sanatın konusunun zâti arazlarından olurlar. Bunun örneği ise bütün mevcutların değil, bir doğal mevcutlar grubunun fail, tam (gaye), maddi ve sûrî sebebidir. Sözelimi insanın sebepleri ya da doğal oluşlardan veya oluş olmayan doğal şeylerden başka bir tür veya cinsin sebepleri böyledir. Çünkü bunların görünen sebeplerinin tamamı doğaldır. Bunu insan gibi daha açık olan bir örnekte açıklayalım. Kuşkusuz insanın görünen fail sebebi, ya insandır ya spermdir ya spermdaki bir güç ve surettir. Bu üçü, ya sanatın konusunun türüdür ya bir surettir ya da Doğa ilminin konusuna -ki o, hareketli ve durağan olması bakımından cisimdir- dâhil olan zâti arazdır. İnsanın maddi sebebi, ya temel unsurlardır, ya karışımdır ya da organlardır ve insan, doğal cismin türlerinden biridir. İnsanın sûrî sebebi, nefstir ve nefis, kendi olmaklığı bakımından doğal cismin bir sureti ve yetkinliğidir, insanın kendisine özgü gaye-yetkinlik sebebi

ise en yetkin cevherin varlığıdır ve bunun oluş ve bozuluşa tabi ilkelerden, nefis ve bedenden birleşik ve nefsin (bedenden ayrıldıktan sonra) mutluluk için varlığını sürdürebileceği şekilde meydana gelmesi mümkündür. Bu yetkinlik, doğal cismin ilişenlerindendir ve başkasında bulunması mümkün değildir.

Öyle görünüyor ki fail, suret ve gaye, doğal şeylerde tür bakımından birdir; doğal şeylerde suretten başka olan gaye, doğanın fiilinin dışındadır ve doğadan daha yüce ve onun gayesi olan bir ilkeden gelmektedir. Sözelimi insanın faili, bir insanlıktır; onun sureti, insanlığıdır ve onun insanlığı, doğal failin gayesidir. Diğer bir yetkinlik ise dışların öğütmeye konu oluşunda amaçlanan gaye olan öğütme gibidir. Kuşkusuz öğütme, doğadan daha yüce bir ilke tarafından kastedilmektedir. (Öğütmeye bilfiil) konu kalmanın kendisi ise doğal failin gayesi ve onun kastıdır. Sanki doğal şeylerdeki gaye, iki gayedir. Birinci gaye, surettir. Bu gaye, hareketin sonu ve doğal hareket ettiricinin tamlığıdır. (Öğütmeye bilfiil) konu olma, bunun örneğidir, ikinci gaye ise suretten sonradır ve oluşum hareketinde ilk olarak kastedilen suret değildir. Bunun örneği, öğütmedir. Bu, doğadan daha yüce bir failin gayesidir. Mutlak bir sözle şöyle deriz: Madde ve suretin sanatın cinsine uzak olmaları mümkün değildir. Fail ve gaye ise bazen uzak olabilirler. Bu esasları takdim ettikten sonra şöyle deriz: Şeyin sebeplerinin bir kısmı, onun incelendiği sanatın konusunun dışında olabildiği ve başka bir sanatta bulanabildiğine göre bir mesele hakkında iki ilimden iki burhân olabilir. Fakat sebepler, konuya ilişkin olup da ona uzak olmazsa o ilimden başka bir ilimde niçin burhanının verilmesi mümkün olmaz. Bütün bu söylediklerimizden çıkan şudur: Ancak ve ancak (konuya) özgü ilkelerden burhânlar oluşturulabilir. Bu sebeple çoğu şeylerde yanılgıya düşerek onların kıyaslarında alman öncüller doğru olduğunda onu gerçekten bildiğimizi sanırız, oysa öncüller sonuçla ilişkili olmadığından onu gerçek anlamda bilmeyiz.

ONUNCU FASIL

İLİMLERİN İLKELERİ HAKKINDA BURHÂNLAR (KESİN KANITLAR) GETİRİLEMEYECEĞİ

Açıktır ki ilimlerde onların ilkelerinin kanıtlanmasına imkân yoktur. Aksi halde ilkeyi açıklayan şey, ilke olur ve onu bilmek, onun ilkesi olduğu söylenen şeyi bilmekten daha uygun olur, ilimlerin ilkelerinin bir kısmı, kendiliğinden açıktır ve bir kısmı da açıklanmaya muhtaçtır. Her iki grup ilkenin de kendilerinin ilk ilkeleri olduğu ilimlerde açıklanması imkânsızdır. Kendiliğinden açık ilkeler, ne o ilimde ne de başka bir ilimde açıklanabilirler. Kendiliğinden açık olmayan ilkeler ise başka bir ilimde özellikle de daha üstteki bir ilimde açıklanabilirler. Diğer ilimlerin altında bulunduğu en genel ilmin ilkelerinin çoğu kendiliğinden açıktır ve bir kısmı da söylediğimiz şekilde altında olan tikel ilimlerden alınmıştır. Ama bu (tikel ilimlerden alma durumu) azdır.

Sanatın konusuna gelince, bunun hem tasdik edilmesi hem de tasavvur edilmesi gerekir. Doğal cisim gibi varlığı açık ve tanımı kapalı konunun varlığı o ilimde vazedilmez, aksine yalnızca tanımı vazedilir. Sayı, bir ve nokta gibi varlığı ve tanımı kapalı konunun varlığını da vazetmektedirler. Onun varlığının vazedilmesi, sanatın "vazedilmiş asıllar" (hipotezler) denilen ilkelerindendir. ,Çünkü o, kuşku ve sanatın temelini oluşturan öncüdür. Her iki durum da açıksa (varlığı ve tanımı açıksa) iki durumun vazı gereksizdir. Bazen hem varlığı hem de tanımı kapalı olan şey hakkında yalnızca tanımları vazedirler. Çünkü bazen bundan şeyin mevcut olduğu ve tanımın isim bakımından değil, zat bakımından olduğu anlaşılır. Geometrinin başındaki "nokta, parçası olmayan şeydir" sözleri, buna örnektir.

Bu konularda bulunan ilişenlerden zatî yüklemelere gelince onlar, defalarca söylediğimiz gibi, talep edilendirler. Dolayısıyla bu yüklemelerin varlığının, ne vazedilmiş asıl veya müsadere yoluyla ve ne de kanıtlanmadan önce açıklama yoluyla vazedilmesi mümkündür. Ama eğer tanımları kapalıysa sanatın başında bunların tanımları vazedilir. Şayet Geometrideki eşit, fazla, eksik vb. gibi, bunların mahiyetleri açıksa, tanımlarının vazına da gerek duyulmayabilir, aksine Geometrideki birlik, doğru, üçgen, irrasyonel, rasyonel ve Aritmetikteki çift, tek, dörtgen ve daire gibi olanların tanımı vazedilir. Bu kısımda yalnızca tanımlar vazedilir. İlkelerin varlık (heliyyet) yoluyla -ki bu tasdiktir-bilinmiş olması gerekir ki onlarla başka bir şeyin varlığı (heliyyet!) ya gerçek tasdik olarak ya kabule dayalı bir tasdik olarak bilinebilsin. İlkeler tasavvur edilmiş olmalıdır, aksi halde onları tasdik etmek mümkün olmaz. O halde ilkelerin varlığının kendiliklerinde vazedilmiş olması ve parçaların mahiyetinin de sanatın başında vazedilmiş olması gerekir. Fakat aşırı yaygınlık ve açıklık nedeniyle buna gerek kalmaması durumu istisnadır. Şayet onlar sanattan daha genel iseler söylenildiği şekilde sanata özgü kılınırlar. Öyleyse konular, varlıklarına dikkat çekme gereği duyulması durumunda

vazedilirler (var oldukları kabul edilir) ve sanatta kanıtlanmazlar, aksine onların zatî arazları kanıtlanır. Zâtî arazlar ise -şayet tanıma gerek varsa- yalnızca tanımlanırlar ve var kabul edilmezler. Fakat zatî arazların, bir konu için mevcut olduğunun veya bir konudan olumsuzlandığının açıklık kazanması için tek tek her bir meselede burhân oluşturma tamamlanırsa bu durumda onlar var kabul edilirler. "İki çelişik bir arada bulunmaz" vb. vazedilmiş asıl ve müsadere olmayan ilkelerin vazî, zorlamadır. Şayet biri bunlar hakkında çekişirse onun çekişmesiyle bu ilkeler, vazedilmiş asıl (hipotez) ve müsadere (postülat) olmazlar. Çünkü o çekişme akılla değil dille, iç sözle değil dış sözle yapılmaktadır. Kimi zaman bunlardan birinin temellendirilmesi veya bunlar hakkında aykırı görüşte olanın susturulması amacıyla oluşturulan kıyas, sofistik kıyaslardandır. Çünkü o kıyasın tamamı, daha önce öğrenildiği ve ilerde öğrenileceği gibi, dış değil iç söz tarzındadır.

Kimi zaman kuşku duyulan ilkelere gelince, bunların varlıklarını vazedilmesi ve -şayet parçaların tasavvuru açık değilse-parçalarının mahiyetinin anlaşılması gerekir. Tanım, ne vazedilmiş asıldır (hipotezdir) ne de müsadere (postülatır). Çünkü tanımda hüküm yoktur. Bilakis tanım, yalnızca bir ismi anlatmak için vazedilir. Fakat bir insan, sanatların başlarında söylenen şeylerin tamamına vazedilmiş asıl adım verirse durum değişir. Aksine vazedilmiş asıllar, tasdik edilmiş şeyler olup bunlar kendiliğinde doğrudur ve bunların tasdikinden -başka öncüllerle beraber vazedilmesiyle bile olsa- bir sonuç çıkar. Hâlbuki tanımlar böyle değildir. İlk Talim'de bu söylendiğinde işitenlerin bazılarının şöyle anlayabileceği zannının farkına varılmıştır: Bazen bütün ilmin veya ilmin bir meselesinin ilkesi olarak kullanılan öncüllerden kimisi yanlış olabilir, soma onlardan sonuç talep edilir. Sanki biri soru sorup şöyle demiştir: "İlimlerde yanlış olan vazedilmiş asıllar ve öncüller görüyoruz ve bunlardan tedricen meselelere geçilmektedir. Sözgelimi geometrici "AB çizgisinin eni yoktur ve o düzdür" der, oysa gerçekte böyle değildir, aksine söylediği yanlıştır, ama bununla birlikte doğru bir sonuç elde etmeyi amaçlar. Söylediği yanlıştır, çünkü o çizgi, enden yoksun değildir ve gerçekte doğru da değildir. Ne de o üçgen gerçekte eşkenardır." Buna cevap verilerek şöyle denilmiştir: Çizilen bu çizgi ve üçgen, böylesine burhâna muhtaç olduğu için çizilmiş değildir ve burhân, gerçekte doğru ve ensiz çizgi hakkındadır. Yine burhân gerçekte doğru eşkenar üçgen hakkındadır. Çizginin çizilmesi ve üçgenin şeklinin yapılmasının nedeni, tahayyül sebebiyle zihne yardımcı olmaktır. Yoksa burhân, duyulur ve tahayyül edilir olan değil akledilir (makul) olan hakkındadır. Tahayyülden soyutlanmış burhânın tasavvuru zor olmasaydı, herhangi bir şekil çizmeye kesinlikle gerek kalmazdı. O halde açığa çıkmaktadır ki, vazedilmiş asıllar tasdik edilirler ve onlar, sonuç ve matlubu tasdik etmenin illetleridir. Oysa tanım böyle değildir. Yine her vazedilmiş asıl (hipotez), niceliklidir: ya tümeldir ya da tikeldir. Oysa hiçbir tanım gerek tümel gerekse de tikel niceliğe sahip değildir. Bu nedenle hiçbir vazedilmiş asıl, tanım değildir. Bununla birlikte söylenenlerden sonra bu açıklamaya gerek yoktur.

Bir grup düşünür, ilimlerin konularının, ayırık suretler olduğunu ve bu suretlerin her bir türünün ona benzeyen, kendi başına varolan ve bir maddede bulunmayan akli bir suretten ibaret bir misali olduğunu sanmışlardır. Bu nedenle uygun olan, burhâna ilişkin şeylerde kuşkulanması ve kuşkunun çözülmesidir. Öncelikle onlar bu zatına sevk eden sebebi zikretmeliyiz. Bu amaçla şöyle deriz:

O grup, yaptıkları bir kıyas yüzünden bu zanna düşmüşlerdir. Onlar şöyle demişlerdir: Bu ilimlerin hepsi, bir mevcutlar grubunu incelemektedir. Madumları (yok olanları) incelemenin yararı yoktur. Sonra mevcutlar, ya bozuluş ve değişim altında gerçekleşirler ya da varlıkları herhangi bir değişime uğramaksızın süreklidir. Yine mevcutlar ya duyulurdurlar ya da aklidirler. Bozuluşa uğrayanların ne burhânî ne de tanımı vardır. Yine duyulurlar da duyulur ve bireysel olmaları yönünden kanıtlanmaz (burhânî yoktur) ve tanımlanmazlar, aksine akli bir doğa olmaları yönünden kanıtlanır ve tanımlanırlar. Buna göre burhân, bu Güneş olması bakımından Güneş hakkında kurulmamaktadır, aksine ona eklenen diğer ilişenlerden ve ona ilişen bireysellikten soyutlanmış bir Güneş olması yönünden kurulmaktadır. Yine tanım da Güneşe bu Güneş olması yönünden ait değildir. Durum böyle olunca maddeden soyutlanmış akli suretler hakkındaki burhân, duyulur olmamaları ve bozuluşu kabul etmemeleri nedeniyledir. Yine tanım da böyledir. O düşünürlerden biri, tanımı yalnızca sayısal için vazetmiş, birisi ise sayısal ve geometrik suretler için, özetle doğal suretler için değil matematiksel suretler için vazetmiş ve doğal sureti onlara yükseltmiştir. Onların delillendirmedeki dayanağı, başka bir şeydir. Bu şey şudur: Söz konusu matematik suretler, tanımda ve yine varlıkta maddeye muhtaç değildir. Demişlerdir ki: Matematikçinin, vazettiği çizgi ve duyulur şekle gelince, matematikçi bunun hakkında yanılmaktadır. Hakiki çizgi ve şekil, aklidir ve burhân onun hakkında getirilir.

Bir grup da geometrikleri aritmetiksellerden (sayısallardan) telif etmişler ve aritmetikselleri, geometriklerin ilkesi yapmışlardır. Platon ise ayırık akli suretlerin her akli varlık için hatta doğal şeyler için mevcut olduğunu kabul etmiş ve onlara soyut olmaları durumunda 'idealar' (müsül) adını ve maddeyle birlikte olmaları durumunda 'doğal suretlef' (sûverun tabiiye) adını vermiştir. Bütün bunlar yanlıştır. Çünkü doğal suretler, maddeden soyutlandıklarında kendileri olamazlar; matematiksel suretler ise, her ne kadar maddesiz tanımlansalar da, maddesiz var olamazlar. Bu görüşlerin ve bunlara götüren kıyasların iptali hakkında ancak İlk Felsefe'de (Metafizik) konuşulur, Mantık veya başka ilimlerde değil. Mantıkta uygun

olan, herhangi bir şekilde şunun açıklanmasıdır: Bu şeylerin, mevcut oldukları varsayılsa bile, Burhân ilmine katkıları yoktur ve bizim şu anda öğretimini yaptığımız söz konusu burhânların konusu da olamazlar. Çünkü bu burhânlar, her ne kadar birincil olarak ve bizzat akli tümel şeyler içinse de, olarak ve bîlâraz duyulur ve bozuluşa uğrayan şeyler içindir. Kuşkusuz mutlak güneş hakkında verilebilir olan her hüküm, bu güneş hakkında da verilebilir. Mutlak olarak humma nöbeti hakkında verilebilecek her hüküm, bu humma nöbeti hakkında da verilebilir. Bütün insanlar canlıdır hükmü doğru olunca, herhangi bir insan hakkında o canlıdır hükmü doğru olur. Burhânda tümel bir söz bulunmasının gerekli oluşu, ismini ve tanımım tikel çokluğa vermek suretiyle çokluğu kuşatması içindir. Burhânda hakkında tümel hükümle hükmedilen tümelin, ismini ve tanımım çokluğa zorunlu kılan bir orta terim yapılması ve onun hakkında hükmedilen şeyin, çokluk hakkında da hükmedilmiş olması mümkündür. Suretler ise var olsalar bile, onlar hakkındaki hükmün, bireysel tikellerden oluşan çokluk hakkında bir hüküm olması zorunlu değildir; ve onların, bireysel tikellerden oluşan çokluğa her hangi bir şeyin olumlanmasında orta terim yapılmaları mümkün değildir. Çünkü ideaların çokluğa isimlerini verdiğini kabul etsek bile onların çokluğa tanımlarım verdiklerini söylememiz mümkün değildir. Zira hiçbir tikel, ayırık ve ebedi bir akli suret değildir. Hâlbuki bu (ayırık ve ebedi bir akli suret olma), ayırık suretlerin bütün fertlerini içeren tanımıdır. Nasıl olur da duyulur insan doğasına ideal insan doğası yüklenebilir! Bu insan, canlı, düşünen (nâtık) ve ölümlü iken öteki ne ölümlüdür ve ne de isim ortaklığından başka canlı ve düşündür. Nasıl olur da bunlardan (ayırık suretlerden) birine, tıpkı duyulur insan doğasına "o, canlıdır" dendiği gibi, "o, canlı, düşünen ve ölümdür" denilebilir! Öyleyse ideal suretler (es-suverüd-müsüliyye), hem isimlerini hem de tanımlarım çokluğa ve tikellere vermezler. Dolayısıyla onlar, tikeller hakkındaki burhânda orta terimler olarak alınamazlar. Tikeller hakkındaki burhân, bîlâraz burhân olsa bile durum değişmez. Aynı şekilde ideal suretlerin (ideaların) büyük terim olmaları da mümkün değildir. Onların küçük terim olmamalarının sebebi ise şudur: Küçük terimler, ya halleri incelenen mevcutların dış varlıklarıdır (a'yân) ya da haklarında verilen hüküm, bir şekilde halleri incelenen mevcutların dış varlıkları (a'yân) hakkında hüküm olan şeylerdir. Hâlbuki ideal suretler, ne doğal ve matematiksel mevcutların dış varlıklarıdır ne de haklarındaki hükmün, bir şekilde o mevcutların dış varlıkları (a'yân) hakkındaki hüküm olduğu şeylerdirler. Çünkü bu takdirde ideal suretler, orta terim olacaklardır ki bunların orta terim olamayacaklarını açıkladık. Yine onlar, bu ilimlerin birincil konuları da değildirler ki onların zatî arazları soruşturulsun. Çünkü biz de ya dış varlıkların (a'yân) ya da hakkındaki hükmün dış varlıklar hakkındaki hüküm gibi olduğu şeylerin zatî arazlarını talep ederiz. Oysa idealar, iki hükümden birinde de bulunmamaktadır. Öyleyse ayırık suretler ve idealar, burhânların konularına ve ilkelerine hiçbir şekilde dâhil değildirler.

ÜÇÜNCÜ MAKALE

BİRİNCİ FASIL

İLİŞKİLİ VE İLİŞKİSİZ İLKELER VE MESELELER VE BUNLARIN İLİMLERDE NASIL GERÇEKLEŞTİĞİ

Kabul edilmesi zorunlu ilkeler, özellikle de bütün ilkelerin kendisinden kaynaklandığı ilk ilke yani "her şey hakkında ya olumlu doğrudur ya da olumsuz doğrudur" sözümüz, mugalatacılar ve inatçılarla konuşma durumunun dışında, ilimlerde bilfiil bir vaz olarak vazedilmez. Aksine bu söz, İlk Talim'de söylenildiği üzere ilimlerde üç tarzda vazedilir. Birincisi; tasdikın tamamlanmasında büyük öncülün dikkate alınması gerekir ki böylece onun benzeri sonuçta dikkate alınır. Şöyle ki: Büyük öncülün, olumlu olması durumunda olumsuz olarak doğru olmasının ve olumsuz olması durumunda olumlu olarak doğru olmasının mümkün olmadığına ve sonucun da bu durumda olduğuna inanılır. Bu inanç, her ne kadar açıkça söylenmese de, daima vardır. Çünkü bilinir ki, o kesinlikle olumlu olduğunda olumsuz değildir ve olumsuz olduğunda da olumlu değildir; olumlama ve olumsuzlama bir araya gelemmez veya hakkında bunlardan birinin doğru olduğu hiçbir şeyi, açıkça dile getirmeye gerek yoktur. Bu güç, büyük öncülde orta terimin büyük terime nispetinde veya sonuçta küçük terimin büyük terime nispetinde olur ve bunların aksi doğru değildir. Mesela sen büyük öncülde "bütün insanlar canlıdır"

dersen "canlı değil değildir" sözünü gizlersin ve "yazan, canlıdır" sonucunu çıkardığında "canlı değil değildir" sözünü gizlersin. Özetle bir yüklemın hükmünün konusu yapılan şey, o hükmün mukabilinin konusu olmaz. Yükleme açısından bakıldığında bu, devam etmez ki kıyastaki (yani büyük öncüldeki) canlı, insana yükleme olsun ve insan olmayana yükleme olmasın veya sonuçtaki canlı,

yazana yüklem olsun ve yazan olmayana yüklem olmasın. Bu doğru değildir. Çünkü yüklem biribirinden olumsuzlanan konulara yüklenmesi mümkündür; oysa konunun, birbirinden olumsuzlanan yüklemle konu yapılması mümkün değildir. İşte bu, tarzlardan biridir.

İkinci tarz ise hulfî (ters) kıyasta şöyle denmesi gibidir: Şayet 'A, B'dir' sözümüz doğru değilse 'A, B değildir' sözümüz doğrudur. Bu durumda şu anda söz konusu ettiğimiz bu ilke, gizli olmakta ve onun gücü de büyük öncülün gücü olmaktadır. Adeta o kimse sözünü söyledikten sonra şöyle demektedir: "Çünkü her şey hakkında ya olumlu ya da olumsuz doğrudur."

Üçüncü tarz ise önceki iki tarzdan farklıdır. Çünkü bu tarzda söz konusu ilke, birincide olduğu gibi öncülün yetkinleştirilmesinde ve İkincide olduğu gibi kıyasın yetkinleştirilmesinde yarar sağlamak üzere bilkuvv olarak girmemekte, aksine ya sadece konusu ya da hem konusu hem yüklemine özelleştirmek suretiyle girmektedir. Sözelimi "her ölçü, ya ayrıdır ya da ortaktır" sözümüz gibi. Bu durumda ondaki "şeyin" yerine "sanata özgü bir şeyi" -ki, bu ölçüdür- alırız, "olumlunun" yerine "sanata özgü olumluyu" -ki o "ortak"tır- alırız ve "olumsuzun" yerine "sanata özgü bir olumsuz" -ki o, "ayrı"dır- alırız. Çünkü sen, bu ilkeyi her ilimde ortak fayda verecek bir şekilde almaya gerek duymazsın, bilakis özel olarak o ilimde yarar sağlayacak şekilde alırsın, zira bu sana yeter.

Kabulü zorunlu olan bu genel bilgilerde ilimler ortaktır. Ortak olmaları, açıklamanın bu bilgiler hakkında olması yani konu olmaları, açıklamanın bunlar için olması ve onları açıklamamız yani mesele olmaları şeklinde değildir, aksine açıklamanın kendilerinden yapıldığı şeyler olmaları şeklindedir. Cedel bunları, bütün ilksellerin (evvelilerin) aynı zamanda meşhur olması yönünden kullanır. Yine Cedel, kabulü zorunlu ilkelerde ve konularda -çünkü Cedel (diyalettik) bir konuya özgü değildir- bütün ilimlere ortak olduğu gibi meselelerde de ortaktır. Çutükü Cedel, üç yönden birini incelemekle sınırlı değildir. Hâlbuki her ilim, konular, ilkeler ve meselelerde söz konusu üç yönden birini incelemekle sınırlıdır. Cedelin (belli) konuları incelemekle sınırlı olmamasına gelince; Cedel, hallerini incelediği tek bir konuyla sınırlı değildir, aksine bütün konular Cedel için eşittir. Hâlbuki burhân için konu sınırlaması söz konusudur. Cedelili (belli) meseleleri incelemekle sınırlı olmayışının açıklaması, iki yöndendir. Birincisi: Cedel, hâlihazırda hallerini incelediği konunun zâtî meseleleriyle sınırlı değildir, bilakis uzak meseleleri de inceler. Sözelimi o, doğru çizgi üzerine bir çizgi çizildiğinde şöyle olup olmadığına bakmaz, bilakis onun döngüsel çizgiden daha güzel olup olmadığına ve onu bilmenin döngüseli bilmeye zıt olup olmadığına bakar. İkincisi: Cedel hakkında konuşurken (yani Cedel Kitabı'nda) öğreneceğin gibi Cedel, bazen iki vakitte her ikisi de cedelî olan iki kıyasla iki zıddı ve çelişgi beraberce destekler. Bu bağlamda bazen meşhur öncülleri kullanarak nefsin ölümsüz olduğuna kıyas yapar, bazen de meşhur öncülleri kullanarak nefsin ölümlü olduğuna kıyas yapar. Cedelin (belli) ilkeleri incelemekle sınırlı olmayışının açıklanması ise iki şekildedir. Birincisi: Cedel, şeyin zâtî ilkelerini değil, hangisi olursa olsun ilkeleri kullanmaktadır. İkincisi: Cedel, ilksel ilkeleri, doğru ilkeleri, beraberce doğru olmayan meşhur ilkeleri ve muhatabın kabul ettiği ilkeleri almaktadır. Bazen iki müteakilden her birini kıyasının ilkesi yapar. Öğrendiğin üzere iki müteakilden birini bir vakitte diğeri başka vakitte ilke yapmaktadır. Hâlbuki burhânın konusu sınırlıdır, açıkladığı ve desteklediği meselesi sınırlıdır ve açıklamasına dayanak yaptığı ilkeleri sınırlıdır. Neredeyse doğru olan, ilimlerde çelişğin iki taralına dair bir soru bulunmadığıdır. Çünkü gerçekte çelişğin iki taralı hakkında yararlı soru, soran nezdinde iki taralın da eşit şekilde kabul edilmesi, bu nedenle hangisi olursa olsun mümkün olması ve kıyası kurmaya devam etmesidir. Oysa burhân oluşturan kıyasçı, çelişğin kıyas oluşturmada ona fayda veren belirli bir taralı kabul edildiğinde ondan yararlanır; o şeyin mukabili kabul edildiğinde ise susar ve devam etmesi mümkün olmaz. Bu durumda onun sorusunun hiçbir yararı olmaz. Çünkü yalnızca birinden yararlandığından onu herhangi bir soru olmaksızın alması gerekmektedir. Fakat "ilmi soru" (ilmi mesele) sözü, iki şekilde söylenir. Birincisi öğretim ve öğrenimde gerçekleşir. Bu, çelişğin iki tarafından doğru olduğu bilinen, soran veya cevaplayanın ötesine geçmediği ve cedelî sorular tarzında değil yalnızca anlatma ve sayma amacıyla sorduğu tarafıdır. İkincisi ise ilimlerde gerçekleşen sinama amaçlı konuşmalarda olur ve ilerde öğreneceğin üzere bu soruda çelişğin iki tarafından herhangi birinin kabul edilmesi önemsenmez. Sinama amaçlı soru, bir yönden İlmîdir, bir yönden de ilmi (bilimsel) değildir. Bu soru, ilkelerinin (sonuçla) ilişkili olması bakımından ilmi iken ondaki amaç herhangi bir bilginin olumlanması olmayışı yönünden İlmî değildir ve bundan dolayı tahkik edildiğinde mutlak olarak İlmî (bilimsel) ve burhânî bir soru olmaz. Bilakis mutlak İlmî sorular, sınırlıdır. Her soru (mesele), ne geometriktir, ne tıbbîdir, ne aritmetiktir ve ne de diğer ilimlerden birindendir. Aksine sözelimi geometrik soru, ya geometrik yollarla doğrulanıp açıklanan ve kendisiyle başkasının açıklanması amaçlanan bir öncül hakkındadır ve bu durumda matluba özgü bir ilkeye dairdir; ya da geometrik soruları kuşatan, Geometriye özgü olan, kendisiyle geometrik matlupların açıklandığı ve kendisi Geometride açıklanmayan bir ilke hakkındadır. Optik ile ilgili sorudaki durum da böyledir: Ya Optiğe özgü olup onda açıklanır ya da geometriktir Optik ilminin bir ilkesidir. Çünkü Optiğin ilkeleri, Geometridendir ve dolayısıyla geometrik sorular, Optik ilkelerdir ve bir yönden Geometrik sorulardır (meselelerdir). Bunun nasıl olduğuna ve geometrik matlupların, aynı zamanda geometrik sorular (meseleler) olduğuna gelince bu iki farklı şekildedir, ilkeler, geometrik meselelerdir, çünkü bunlar kendiliklerinde meseledirler; yine ilkeler, geometrik ilkelerdir, çünkü onlar Geometride yararlıdır. Bu durumda Geometride yarar sağlayan

meseleler, geometrik meselelerdir. Matluplar ise Geometriden olan meseleler anlamında geometrik meselelerdir. İlk Talim'in bu yeri başka şekilde anlaşılmıştır. Buna göre mesele, sözgelimi Optiğin bir olması anlamında bir yönden geometriktir. Dolayısıyla o, Optiktendir, ama Optiğin değil Geometrinin meselesidir. Mesele diğer yönden başka bir ilme nispet edilmeksizin sırf geometrik olduğunda geometriktir. Bu yorum iyi değildir ve iki durum arasında birbirlerinden ayrılacakları bir farklılık yoktur. Aksine burada sorudan (meseleden) kastedilen, matlup değildir, öncül olarak alınan meseledir; bundan dolayı açıklaması o ilimde tamamlanmayan bir ilkedir; bundan dolayı o ilimde açıklanabilen ve kendisiyle de başkasının açıklandığı şeydir. Şu halde ilkeler, geometrik meselelerdir, yani Geometride yararlı meselelerdir. Matluplar ise geometrik meselelerdir, yani Geometriden alman meselelerdir. İlkeler ve matlupların geometrik meseleler oluşu, aynı türden değildir. Bununla birlikte bu ikisi, Geometrideki başka matluplarda yarar sağlamaları bakımından farklıdır. Meselenin anlamının dikkate alınışım tahkik ettiğinde (görürsün ki,) ilkenin, ilke olduğu ilmin bir meselesi olması mümkün değildir. Çünkü bir ilimdeki mesele, o ilmin bir parçası olup onun ilkeleriyle kazandır. Meseleler, ilkelerden ayrılmıştır. ilim erbabından hiçbirisi, ilminin erbabı olması bakımından kendi ilminin ilkelerini açıklayamaz. Bu bağlamda geometrici, geometrici olması bakımından Geometrinin ilkelerini ispatlayamaz. Optikçi de optikçi olması bakımından böyledir. Şayet optikçi, kendi ilkelerini açıklama işini üstlenirse geometrici haline gelir ve Geometri yönünden ilkelerini açıklar. Şayet geometrici, ilkelerini açıklama işini üstlenirse, filozof haline gelir ve filozof olması bakımından ilkelerini açıklar. Bütün ilimlerin ilkeleri, Metafizik ilminde açıklanır. Nasıl ki ilim erbabından hiç kimse kendi ilkelerini açıklayamıyorsa aynı şekilde o, onun ilkelerini çürüten kimseyle ve ilkelerine dayanmayan kimseyle konuşamaz. Yine onun her soruya (mesele) cevap vermesi de gerekmez, aksine eğer o geometrici ise geometrik sorulara cevap vermelidir. Herhangi bir ilim erbabı, neye cevap vereceğini bilmelidir ve soru soran da neden soracağım bilmelidir. Soran kişi, Geometri ilkeleri üzerine temellenen geometrik şeyler hakkında geometriciyle konuşuyorsa isabetlidir. Aksi halde isabetli değildir. Yine onun matlubu Geometride bizzat açığa çıkmaz, aksine bilaraz açığa çıkabilir. Aynı şekilde cevap veren durumundaki geometrici ise geometrici olmayanla konuşmaz. Çünkü bunların konuşması boştur ve düşük yollu (meâhiz) şeyler konumundadır.

Sonra "ilmî-olmayan" yani mesela "geometrik-olmayan" soru, iki şekildedir. Birincisi sorunun tamamıyla o ilmin dışında olması, İkincisi ise bir şekilde o ilme dâhil olmasıdır. Sözgelimi bir insan Geometride zıtlar hakkında onların bilgisinin bir olup olmadığı sorsa İlk Felsefeye (Metafiziğe) sorulması gereken bir soruyu sormuş olur. Ya da tıpkı iki kare sayıdan bir karenin bileşmesi gibi iki küp sayıdan bir küp bileşip bileşmeyeceğim sorsa, Aritmetik bir soru sormuş olur. Veya sözgelimi oktav aralığı ile dördütlü aralığın iki tarah birleşik midir? diye soran kimse Musîkînin alanına giren bir soru sormuş olur. Bu sorunlardan herhangi biri Geometride sorulduğunda onun sorulması mutlak olarak Geometrinin dışındadır. Aynı şekilde bu bilinmese bilinmemesi, mutlak olarak Geometrik değildir. Hata ile mutlak bilgisizlik arasında, yerinde açıklayacağımız üzere, fark vardır. Her hata bilgisizliktir, ama her bilgisizlik hata değildir. Bir insan, anlatmak amacıyla üzerlerinden bir çizgi geçen ve bu nedenle birbirinin yerini alan iki eşit açı oluşturan iki çizginin kesişip kesişmediğini sorsa veya kendi zihninde onların kesiştiğini zannetse bu soru ve bu zan bir yönden geometrik bir anlatım ve zan olmazken bir yönden de geometrik olurlar. Çünkü "geometrik olmama", iki şekilde söylenir. Birincisi "noktanın ağırlığı ve sonu yoktur" ve "renk işitilmez" sözümüz gibi şeydeki gücün yokluğuyla birlikte olan genel olumsuzluk anlamındadır. İkincisi ise "hareket etme özelliğine sahip olan durağan, hareket etmemektedir" sözümüz gibi güçle birlikte olan olumsuzluktur. Birinci anlamda geometrik olmayan soru ve geometrik olmayan zannın terimlerinde, geometrik olma veya bir işlemle geometrik haline gelme gücü yoktur. Sözgelimi "oktav aralığı ile dördütlü aralığın iki tarafı ister birleşsin ister birleşmesin çizgidir" sözümüz buna örnektir. Çünkü bu terimlerin geometrik bir soruya veya geometrik bir zanna ırcası mümkün değildir. Onun olumluluk hali, olumsuzluğa döndürülse bile bu öncülün terimlerinde geometrik hale gelme gücü yoktur. Fakat ikinci kullanıma göre söz konusu öncül, her ne kadar onun terimleri bilfiil olmamakla birlikte bilkuvv ve geometrik olduğundan bir yönden geometrik ise de, geometrik olmamasının nedeni, geometriye nispetinin düşük bir nispet olmasıdır. Dikkat edersen o terimler korunduğunda, aralarındaki olumlu nispet olumsuz bir nispete döndürüldüğünde ve sözgelimi "üzerlerinden şöyle şöyle bir çizgi geçen iki çizgi, kesişmezler" denildiğinde, soru geometrik olur. O halde bu soru, bilkuvv ve geometriktir ve bilfiil Geometriye zıttır. Zıtlar ancak tek bir konuya ve tek bir cinse nispet edildiklerinden bu yönden o ikisine (yani soru ve zanna) geometrik bir soru veya geometrik bir zan demekte sakınca yoktur.

MATEMATİK İLİMLER VE MATEMATİK OLMAYAN İLİMLERİN CEDELDEN FARKLILIĞI; MATEMATİK İLİMLERİN YANLIŞTAN UZAK OLUŞU, DİĞER İLİMLERİN YANLIŞTAN UZAK OLMAMASI; ANALİZ VE SENTEZ HAKKINDA SÖYLENENLERİN AÇIKLANMASI

Bilginin zıddı olan cehalet, -ki bu, yalnızca kendisiyle birlikte bilginin olmaması değildir, bunun yanı sıra tıpkı ilmî-olmayan ve geometrik-olmayanın ikinci anlamında gerçekleştiği gibi bilginin formuna zıt bir forma inanmaktır- Matematik ilimlerde nadiren gerçekleşir. Çünkü cehalet, bazı sebeplerle gerçekleşir. Bu sebeplerin en açığı, iki şeydir. Birincisi, kıyasın terimlerinin, özellikle de orta terimin mefhumunun isim ortaklığı nedeniyle karışmasıdır. Çünkü çoğu aldanma, lafız her iki öncülde de aynı ama anlam farklı olduğunda, bu sebeple gerçekleşmektedir. İkincisi, telifin durumu ve sözün şeklinin sonuç vermediği halde sonuç verene benzemesidir. Buna kıyasın ikinci şeklinde iki olumluyu vb. örnek verebiliriz.

Birinci kısım, matematik ilimlerde bulunmaz, çünkü geometrik anlamların lafızlarının anlamı tahsille bilinmektedir ve dolayısıyla kastedilen anlamdan başkası vehmedilmez. Hatta onlardan her lafzın, kastedilen açısından anlaşılan bir anlamı veya daha önce yapılan tanımı açısından anlaşılan bir anlamı vardır. Sonra o lafızların anlamı, hayale yakındır (yani anlamın tahayyül edilmesi kolaydır). Nasıl ki aklıda o lafızlardan bir anlam anlaşıyorsa aynı şekilde vehimde de o lafız için bir hayal bulunur ve onun hayali, o anlamın hakikatini sabitleştirir, onu muhafaza eder ve zihninde ondan (başka şeye) sapmasına izin vermez. Bu durumda orta terim katlanmış olur, yani bilinen iki şey için iki defa alınmış tek bir şey olur ve zorunlu olarak sonuç verir. Diğer ilimlerde -özellikle de Cedelde bu yardımcı bulunmaz, aksine çoğu şeyde onların lafızları ortaktır; akli anlam, nefiste gizli ve örtüktür ve o anlama uygun olup onu sabitleştiren ve zihinde muhafaza eden bir hayalle desteklenmemiştir. Aksine bazen zihinde ondan alınan hayal, bir anlama uygunken amaç (yani kastedilen), başka bir anlam olur ve zihin de amaçtan hayale sapar. Hayal, Matematik ilimlerin dışında çoğu şeyde saptırıcı iken Matematik ilimlerde yol gösterici bir rehberdir. Bundan dolayı Matematik meselelerin öğretiminde hayale yardımcı ve destek olması için harflerle işaretlenen duyulur şekiller çizilerek öğretim kolaylaştırılır. Çünkü diğer ilimlerde (yol açabilecekleri olumsuz sonuçlardan dolayı) bu şekillerden korkulmasının aksine Matematik ilimlerde onlardan korkulmaz. Diğer ilimlerde ise hayal tarafından bir yardım bulunmadığından, lafız ortak olduğundan ve anlamların ayrıştırılmasında güçlük bulunduğundan zihin sapar. Diğer ilimlerden farklı olarak Cedelde kullanılan lafzın anlamı, bazen gerçekte bir olmadığı halde bir olduğu meşhur olmuştur; bazen de gerçekte lafız (birden çok anlam arasında) ortak isim olur. Bu nedenle bu lafzı karışıklık Cedelde daha çoktur. Buna Cedelde 'devr' lafzı ile 'daire' lafzının kullanımını örnek verebiliriz. Geometriceye göre daire lafzının anlamı belirli (tanımlanmış) iken cedelciye göre resmedilmediği sürece karışıktır. Neredeyse cedelci nezdinde "şekildeki daire", "parçalarının bir kısmı diğeri üzerine çevrelenen (dâir) şiiir", "döngüsel (devri) açıklama" sözlerinin tamamında daire lafzının mefhumu, eşit-anlamli (mütevâtî) lafzın mefhumuna yakındır. Dolayısıyla "her daire şekildir" diyenin sözünün doğruluğu kuşkuludur ve bazen "her dairenin şekil olmadığı" sanılır. Bu nedenle resmedilip ayrıştırılmazsa böylesi bir durum, büyük bir yanlışlığın sebebi olur. Daire veya daire benzerlerinin adının, bu gibi anlamlara söylenmesi tanımca bir olmadığından "her daire şöyledir" sözümüzün delaletinin, şayet bu sözün tek bir öncül olması amaçlanıyorsa, söz konusu anlamların yalnızca bir kısmıyla sınırlı olması gerekir; ayrıca bu sözümüzün, ister tümevarım yapan bir cedelci olsun isterse de cedelci olmasın "her daire şekildir" deyip de meşhur bakımından daireyi tek bir anlamış gibi tahayyül eden kimsenin sözüyle çalışmaması gerekir. Dolayısıyla onun nezdinde daire lafzı, meşhur bakımından "şiiirsel daire, şekil değildir" denmesiyle çelişen ortak bir lafız olmaz. Çünkü çelişik, kendi başına bir öncül iken başkasına kıyasla çelişiktir. İlk önce kendinde öncül olmayan, başkasının çelişigi olamaz. "Her daire şekildir" sözündeki daire sözcüğünün anlamı belirli olmadığı sürece bu söz, öncül olamaz. Daire anlamı belirginleştiği ve "her daire şekildir" diyenin sözünün anlamı da belirginleştiğinde bu söz, onun ("şiiirsel daire şekil değildir" sözünün) çelişigi olmaz. Aksine onun ancak iki yönden biriyle çelişik olduğu sanılabilir ki gerçekte o, bu iki yönle öncül olmaz. Çünkü ya bu öncül, konusunun -ki bu, dairedir-anlamının bilinmemesinden hatta konusundan hiçbir anlam anlaşılamamasından dolayı öncül olamaz ya da konusu -ki o, "her daire şekildir" sözlerindeki dairedir- "daire anlamına sahip olan her şey" anlamında değil de "daire olarak adlandırılan her şey" anlamında alınmasından ötürü öncül olamaz. Her iki durum da orada bir çelişik olmasını engellemektedir. Çünkü çelişik, öncül olması sorunsuz bir öncüldür ve öncül olması sorunsuz bir öncülün mukabilidir. Öncülün öncül oluşu karar kılmadan, onun çelişigi olması karar kılmaz.

Matematik ilimlerin dışındaki ilimlerde vuku bulan yanlış tarzlarının ikinci kısmının hükmünü açıklamaya dönelim. Bu amaçla şöyle deriz: Matematik ilimlerde çoğu durumda kıyasın birinci şekli ve bu birinci şeklin de birinci kipi kullanılır. Bazen ikinci kip kullanılır ve gerçekten çok nadir durumlar müstesna onda kıyasın telifi nedeniyle hata gerçekleşmez. Cedelde ise çoğu zaman yanlışlıkla veya aldatma amacıyla sonuç vermeyen kıyaslar kullanılır. Çünkü Cedel şekillerde ve kiplerde tasarrufta bulunmakta, hem gerçeği hem de zannıyı, özellikle ikinci şekilde iki olumludan oluşan telifi kullanmaktadır. Çünkü ikinci şekil Cedelde çok kullanılmaktadır. Sözelimi bir cedelci "ateşin nispet bakımından çok kadı olduğunu" açıklamak istediğinde "ateş, çabuk doğar ve artar", "nispette çok kadı olan da çabuk doğar ve artar" diyerek şu sonucu çıkarır: "Ateş, nispet bakımından çok katlıdır". Hâlbuki bu form, görünüşte sonuç veriyor addedilse de, gerçekte sonuç vermez. Bazı yerlerde sonuç verebilmesi, ancak öncülün konusu ve yüklemi eşit olduğunda madde sebebiyle olmaktadır. Bu durumda kıyasın büyük öncülü tümele döndürülebilmekte ve kıyas birinci şekle dönmektedir.

Cedel ve Matematik ilimler döndürmek analizde (et-tahlîl bi'l-aks) son derece farklılaşırlar. Çünkü Matematik ilimler, meselelerinin konularını, tanımlardan ve tanımlar sebebiyle gerekli olan arazlardan almaktadır. Tanımlar sebebiyle şeylerin gereği olan arazlar ise şeylere bizâtihî ve kendi olmaları yönünden ve tanımlarına sahip olmaları bakımından ilişen arazlardır. Onların tamamı, tanımlanmıştır, kuşatılmıştır ve bilinir; çoğu da münakistir (yani onların bulunmadığı yerde şey bulunmaz). Bir matlup bulunduğunda ve onun hakkında döndürmek analiz yönünden bir kıyas yapılması istendiğinde, iki tarafın eklentilerinden söz konusu şartta olanlar, yani tanımlanmış ve bilinen eklentiler talep edilir ve bolca elde edilir. Böylece ondaki analiz yolu, kolaylaşır. Aynı şekilde analizin aksi olan sentez yolu da böyledir ve söz konusu matlupta sentez yapılması da kolaylaşır. Çünkü kolayın aksi, kolaydır. Sentez yoluyla derece derece bir meseleden diğer meseleye, orta terime sahip olan öncülleri zedelemeyen, geçerler ve onlardan vazgeçmeleri, ancak onlara yakın kıyaslarla onları açıkladıktan sonra olur. Böylece söz konusu artma sınırlı (belirli) bir artma, yol da izlenen bir yol olur.

Cedel (diyalektik) ise bütün bunlarda (Matematik ilimlerden) farklıdır. Birinci fark, döndürmeli analizdedir: Çünkü orta terimler, çok ve karmaşık şeylerdir; onlar arazî ve zâtî şeyler olurlar; meşhurluk şartım taşıyan doğru ve yanlış arazî özelliklerden olurlar. Bu nedenle orta terimlerin matlupları, katlanarak artar ve analizleri zorlaşır. Ancak cedelî meselelerde analiz mutlak olarak zor değildir, aksine doğru olanlarda zordur. Çünkü doğrular, meşhur (yaygın) veya müsellem (doğruluğu kabul edilmiş) olan ya da meşhur veya müsellem olanların sonucu olan yanlışların sonucu olabilmektedir. Eğer böyle olmasaydı bir yönden kolay olmazlardı. İşte bu kolay olan taraf) onların doğrularla sınırlı olmasıdır, ikinci fark ise sentezdedir: Çünkü analiz zor olduğunda onun aksi yani sentez de zor olmaktadır. Zira ondaki sentez, orta terimi bulunmayanlardan başlayıp düzenli olarak devam eden düzgün bir telif üzere değildir, aksine gelişi güzel ve hangisi olursa olsun orta terimlerle başlayan bir telif üzeredir. Bazen cedeldeki sentez tersine döndürülür ve cedelin bir öncülle açıkladığı şey, o öncülün sonucu yapılarak başka bir tartışmada bizzat onunla açıklanır ve böylece sentez katlanarak artar. Bazen bu, bir kısım cedelî öncüllerde vuku bulur ki bu öncüller kabul edildiklerinde onlara girilerek kıyas kurulur; kabul edilmediklerinde ise (cedelî kıyas) sentezden analize döner ve dolayısıyla sentez, analiz yerlerine sızar. Analiz yerleri, kabul edilmeyen ve bir kez daha orta terimi talep edilen şeylerin tartışıldığı yerlerdir. Bu ise analizdir. Bu durumda onun (cedelî kıyasın) sentezi, analizle karışır.

Üçüncüsü ise artmadadır. Bu yeri şöyle anlamak mümkündür: Bununla kastedilen, açıkladığımız şekilde orta terimle değil dışardan bir terim eklenmesiyle artması yönünden burhânî matematiksel artmadır. Bu artma, ya sonsuza dek gider ya da Öklides'in bir çizginin üzerinden geçen bir çizginin etrafındaki açılarla uğraşırken yaptığı gibi dururuz ve birinciden kopuk olarak bir şeyi kanıtlamaya başlarız. Yine sözelimi önce tek sayının, nicelikli bir sayı olması aracılığıyla belirli niceliğe sahip bir sayı olduğunu açıklamak, sonra da çift için de aynı açıklamayı yapmak da böyledir. Kuşkusuz bu durumda devam edilmemekte, aksine sapılmaktadır. İki orta terimdeki farklılığı anlamak isteyen kimse, birinin orta teriminde teki diğerinde çifti tekrarlasın.

Bu yeri şöyle anlamak da mümkündür: Onunla kastedilen, cedelî artmadır. Bu durumda adeta şöyle demiş olmaktadır: Cedelî yolun sonuçlarındaki artma, yalnızca doğrusal olmamakta, aksine bazen doğrusal olarak artmakta, bazen yana saparak öncüllerin orta terimlerine türlü müdahalelerle başka neticeler sokmaktadır. Sözelimi büyük terimi tek bir şey yapar, diğer iki terimi iki farklı şey yapar ve şöyle der: Her tek sayı -bu, küçük terimdir-, nicelik sahibi bir tek sayıdır -bu, orta terimdir-; her nicelikli sayı ise sınırlı ve sonlu veya sınırsız ve sonsuz nicelikli sayıdır. Bundan şu sonucu çıkarır: Tek sayı, sınırlı ve sonlu veya sınırsız ve sonsuz nicelikli sayıdır. Yine şöyle der: Çift sayı -bu, küçük terimdir- nicelikli çift sayıdır; her nicelikli sayı ise sınırlı ve sonlu veya sınırsız ve sonsuz sayıdır. Böylece bu kıyas, sonuçta değil büyük terimde birinci kıyasa ortak başka bir kıyas olur. Bazen burada kıyası ve sonucu çoğaltmak için başka yöne sapar. Onun (yani cedelcinin) kıyaslarının

çoğunun bu şekilde olduğunun açığa çıkması için bunun, cedel tarafım artıran olarak anlaşılmasını mümkün gördük. Bu, burhanlarda ve matematik ilimlerde azdır, çünkü onların tanımları münakistir (yani (yani tanımların olduğu her yerde tanımlananlar vardır) ve çünkü bu örnek, öncüller bakımından ve birbirinin mukabili iki matlup hakkında olması bakımından cedelcilere layıktır. İlk Talim'deki bu yerin, bundan başka bir anlamda hatta aksi anlamda anlaşılması da mümkündür. Çünkü her ne kadar daha çok şeyde ve daha geniş alanda işlev görse de Cedelin sonuçları daha azdır. Zira Cedel, bütün meselelerde konuşamaz, çünkü onun kullandığı meşhur öncüller ve bu meşhur öncüllere dayanan öncüller, bunun için yeterli olmaz. Çünkü cedelci, her meselede hazır bir kıyasa muhtaçtır. Sözgelimi bin orta terimle açıklanan şeyi, hazır etmesi mümkün değildir. Yine cedelci ceddinde muhatabın tartışma esnasında hepsini sayamayacağı kadar gerçekten çok orta terime muhtaç olan bir şeyin açıklamasından yararlanamaz. Burhânî kıyas yapan kimse ise matlubuna bin orta terimle ve uzun bir sürede ulaşılmasında herhangi bir sakınca görmez. Bu nedenle herhangi bir tarafa kaymadan aynı doğrultuda derinleşir. Yine burhânî kıyas yapan kimse, orta ve küçük terimlerden başkasına sapmakta sakınca görmez. Çünkü onun boş vakti vardır ve zihni yorgunluğu yurt edinmiştir.

ÜÇÜNCÜ FASIL

NİÇİN (İLLET) VE VARLIK BURHANININ, BUNLARIN TERİMLERDE ORTAKLIK VE AYRILIĞININ, BUNLARIN BİR İLİMDE VE İKİ İLİMDEKİ FARKLILIKLARININ AÇIKLANMASINA YENİDEN BAŞLAMA

Daha önce varlık burhânî ile illet burhanı arasındaki farktan, tek bir şey hakkında varlık ve illet burhanlarının nasıl olacağından bahsetmiştik. Geriye sözümüzü, İlk Talim'de söylenenlerle paralelleştirmemiz kaldı. Bu amaçla şöyle deriz: Terimlerde varlık ve illet burhânî, iki tarzda gerçekleşebilir: Birincisi, matlubun tek bir şey olması ve onun hakkında iki kıyas olmasıdır. Birinci kıyasta, şeyin ilk illeti, yani onu zatı gereği zorunlu kılan yakın illeti ortaya konulmaz ve bu illet, diğer kıyasta ortaya konur. Böylece iki kıyas, her biri de şeyin illetini vermekte ortak olurken iki şeyde ayrılırlar. (Ayrıldıkları iki şeyden) birincisi, kıyaslardan birinin uzak illeti vermesi, diğerinin yakın illeti vermesidir. İkincisi ise kıyasların birisinde bir orta terime -ki bu, yakın illet ve yakın maluldür- muhtaç olan bir öncülün bulunması ve bundan dolayı onda tahkik edilmiş illetin verilmemiş olması, diğerinde ise buna muhtaç olan bir öncül bulunmamasıdır. İki mümkün tarzdan biri budur ve daha sonra bunun ayrıntısı gelecektir. (Terimlerde varlık ve illet burhanının gerçekleşme tarzlarından) ikinci tarz, söz konusu iki kıyastan her birinde gerek uzak gerekse de yakın bir illetin verilmemesi ama birinde kesinlikle illet olmayan bir şeyin verilmesidir. Çünkü illet olmayan şey, öncülün diğer bir terimine münakis (döndürülmüş) olabilir (yani diğer terimin olmadığı her durumda bu illet olmayan şey de olmayabilir) ister illet olmayan şey, diğerinin malulü olsun isterse de illet olmayan şey, diğerinin malulü ve illeti olmasın fark etmez. İlet olmayan şeyin, diğerinin malulü olmasının örneği, yıldızın parıltısıdır. Bu parıltı, yıldızın uzaklığının malulüdür. Bu malul, illete -ki o, yıldızın uzaklığıdır- münakistir (yani illetin olmadığı durumda bu malul de olmaz). Yine sözgelimi Ayın ışığının artması, onun küresel oluşunun malulüdür ve bu malul, illete -ki o, Ayın küreselliğidir- münakistir. İlet olmayanın, diğerinin malulü ve illeti olmamasına gelince bunun örneği, halen bulunmasının, içinde hale bulunan buluttan dökülen yağmur damllarına delalet etmesidir. Zira münakis (döndürülmüş) bir malul veya münakis bir alamet olması mümkün olduğuna göre -bununla birlikte bu, zorunlu değildir ve bazen malul münakis olmaz aksine sabah sebebiyle evin aydınlanması gibi daha genel bir şey veya ateşten duman çıkması gibi daha özel bir şey olur ve daha önce öğrendiğin gibi alamet de böyledir- illetin malulle açıklanması ve alamet sahibinin alametle açıklanması mümkündür ve tersine açıklama (yani malulün illete ve alametin alamet sahibiyle açıklanması) da mümkündür. Durum daha iyi bilinene dayalıdır. Şayet daha iyi bilinen, malulün veya alametin, küçük terime nispeti ise (onun) orta terim yapılması ve illetin de büyük terim yapılması daha uygundur. İşte o, bu burhânın iki şeklinden biri olur. Mesela şu sözün gibi: "Dönen yıldızlar (gezegenler), aydınlatırlar ama parıldamazlar; parıldamadan aydınlatan her şey, yakındır; öyleyse dönen yıldızlar (gezegenler) yalandır". Yine şu sözün de böyledir: "Sabit yıldızlar, aydınlatırlar ve parıldarlar; aydınlatan ve parıldayan her şey, uzaktır; öyleyse sabit yıldızlar uzaktır". Parıldama ve parıldamama durumlarından her biri, sonuç ve maluldür. Parıldama uzaklığın malulü iken parıldamama yakınlığın malulüdür. Şu sözün de böyledir: "Ay'ın ışığı şöyle şöyle artar; ışığı şöyle şöyle artan her şey, küreseldir; O halde Ay küreseldir". Bunda da orta terim büyük terimin malulüdür. Bunlar, varlık burhanının iki kipinin örnekleridir. Şayet bu büyük terimler, bu orta terimlerden daha bilinir olsaydı, hareketli ve sabit yıldızların yakınlık ve uzaklığı, parıldamak ve parıldamamaktan daha bilinir olsaydı ve Ay'ın küreselliği, onun ışığı kabul etme heyetinden daha bilinir

olsaydı, bu illetlerin orta terim yapılması mümkün olurdu. Bu durumda da "hareketli yıldızların ışığı yakandır; ışığı yakın olan hiçbir şey, parıldamaz"; denirdi veya "Ay, küreseldir; küresel olan her şey, şöyle kabul eder" denirdi ve bu, illet burhânî olurdu. Fakat ilk önce varlığın malulle bilinmesi sonra tersine çevrilip niçinin illetle bilinmesi ve böylece herhangi bir kısırdöngü olmaması mümkündür. Çünkü ilk açıklamada kesinlikle illet talep edilmemiştir, ikinci açıklamada ise kesinlikle varlık talep edilmemiştir. Dolayısıyla bu, matlubun müsaderesine (kanıtlanmak istenilenin öncül olarak alınmasına) yakındır ama matlubun müsaderesi değildir. Bu gibi münakis maddelerde, tek bir ilimde ilkin sırf varlığın bilinmesi, sonra da ikinci olarak yine o maddelerden, öne alma, sonraya alma, fazlalık ve eksiklik olmakla birlikte, sırf illetin bilinmesi mümkündür. Bunun örneği, şudur: Astronomik gözlemlerle Ay'ın küre şeklinde olduğu bilinir, çünkü Ay, şöyle şöyle ışıkmaktadır. Bu bir veri olarak saklanır. Sonra hem illet hem de varlığı veren doğal burhân (yani Doğa ilminin verileriyle kurulan burhan) sayesinde Doğa ilminden göksel cisimlerin küre şeklinde olması gerektiği bilinir. Sonra şöyle denir: "Bundan dolayı Ay, senin varlığından asla kuşkulandığını ama illetini bilmediğin bu şekli almaktadır". Böyle bir şey başka bir yönden de olabilir. Şöyle ki: Tek bir şeyin, malulleri ve ne illet ne de malul olan bitişik gerekleri olabilir. Tıpkı tek bir şeyin malulleri olması, bu malullerin, o şeye münakis (döndürülmüş) olmaları ve yine o şeyin ona münakis zatî illetleri bulunması gibi. O malullerin ve gereklerin herhangi bir konu için varlığı, o şeyin o konu için varlığından daha bilinir olur. Yine o illetin o konu için varlığı o şeyin o konu için varlığından daha bilinir olur. Bu durumda şayet orta terim illetlerden yapılırsa, burhân hem varlık hem de illet burhânî olur; yok eğer gereklerden ve malullerden yapılırsa burhân, yalnızca varlık burhânî olur. Öyleyse baştan beri incelediğimiz iki tarzdan bu bir tarz, iki tarza ayrılmaktadır. Bunlardan birinci tarzın maddeleri, iki şey arasında ortaktır ve fakat her iki şevde de durum aks (döndürme) üzere cereyan eder. İkinci tarzda ise maddeler farklıdır ve iki farklı şeyden illet olmayan birisi, bazen orta terim olarak alınır ve varlık burhânını verir, illet olan İkincisi ise bazen orta terim olarak alınır ve hem varlık hem de illet burhânını verir. Bu yerin böyle anlaşılması gerekir ki varlık ve illet, tek bir şeye ait olsun. Başka bir topluluğun yaptığı açıklamada varlık bir şeye, illet başka bir şeye ait olmaktadır.

İki kıyasından birinde yakın illet bulunmayan ve İkincisinde yakın illet bulunan kısmın ayrıntısına dönelim. Yakın illetin bulunmadığı kısma gelince İlk Talim'de şu cümleler söylenmiştir: "Tine orta terimin dışarıya konulduğu şeylerde, şayet illet ile bizzat kendisinden haber veriliyorsa, burhân illet burhânî olur; şayet illet ile bizzat kendisinden haber verilmiyorsa burhân, illet değil varlık burhânî olur." O (Aristoteles), illet ile yakın illeti kastetmektedir. Fakat onun (Aristoteles'in) "Orta terimin dışarıya konulduğu şeyler" sözü, iki anlama gelebilir. Birincisi, terimlerinin dizilişinin, birinci şeklin dizilişine göre olmaması, aksine sözgelimi ikinci şeklin dizilişine göre olması ve böylece orta terimin dışarıda olması ve yakın illeti vermemesidir. Tıpkı ikinci şekilde şöyle dememiz gibi: "Duvar, solumaz; çünkü o, canlı değildir; her soluyan ise canlıdır". Bu yorum daha açıktır ve ikinci şekle nispet edilmiştir, çünkü ikinci şekil, bildiğin gibi, olumsuzlamaya daha layıktır. Bu, olumlu burhanlarda da gerçekleşebilmekle birlikte, olumsuz burhanlarda daha çok gerçekleşmektedir. İkinci yorum ise her ne kadar daha açık olmasa da daha doğrudur. Buna göre o (Aristoteles), orta terimle hem kıyastaki hem de varlıktaki orta terimi kastetmektedir ki bu, münakis (döndürülmüş) olan yakın illettir. Orta terimin dışarıya konulmasının anlamı da orta terimin, kıyasın parçalarında dizilmiş olmaması aksine dışarıda bırakılmış olmasıdır. Yukarıdaki örneğimizde duvarın soluyan olmamasının illeti, kıyasa konulan şey yani "canlı olmaması" değildir, aksine dışarıda bırakıldır yani "duvarın akciğer sahibi olmamasıdır". Çünkü mutlak olarak olumlamanın münakis bir illeti bulunup da o illet, olumsuzlamanın illeti yapıldığında ve olumsuzlama, münakis (döndürülmüş) illeti bulununca, mutlak olduğunda, o illetin mukabili, olumlamanın illettir. Eğer duvarın solumamasının illeti, onun canlı olmayışı olsaydı, onun solumasının illed, canlı oluşu olurdu. Oysa durum böyle değildir. Zira kimi canlılar, solumamaktadır. Aynı şekilde duvarın solumamasının illeti de onun canlı olmaması değildir, aksine canlı, solumayandan daha geneldir ve "canlı değil" sözü, "solumamaktadır" sözünden daha özeldir. Çünkü solumayanların bazıları, canlıdır. Aksine solumanın illeti, canlılıktan daha özeldir. Bu illet, akciğerin bulunmasıdır. Solumamanın illeti ise hayatın olmayışı ve akciğerin bulunmayışından daha geneldir. Fakat bir topluluk, sözü inceleme ve ölçüp biçmede aşırı gittiklerinden yakın illetlerden uzaklaşıp uzak illetlere gidiyorlar. Tıpkı şöyle denildiği gibi: Sılavların ülkesinde nefesli saz çalan yoktur, çünkü orada üzüm bağı yoktur". Eğer "orada şarap yoktur" denilseydi müzisyenlerin bulunmamasındaki yakın illeti ifade edebilirdi. Fakat illetin illeti verilmiş ve kastedilen açıklanmamış ve kanıtlanmamıştır.

İlk Talim'de şöyle denilmiştir: "Bu, çoğunlukla ancak biri diğerinin altında olan iki ilimde olabilir. Geometri nezdinde Optik ilmi, Mücessemat ilmi nezdinde Hiyel ilmi, Aritmetik ilmi nezdinde Musiki ilmi ve Yıldızların hükümleri yani Astronomi ilminin hükümleri altında Feleğin Zahiratı ilmi gibi. Çünkü bu ilimlerde neredeyse üstteki ve alttaki ilimler isimce eşit anlamlıdır." (Bu cümlede) "neredeyse" denip de "gerçekte" dememesinin nedeni şudur: Bu ikiyeşerli ilimler grubundan her bir iki ilim, bir yönden tek bir şeye nispet edilirler. Çünkü Zahirat ilmi ile Astronomi, cisimlerin ve

boyutların durumunu incelemektedir. Aynı şekilde Talimi Nücum (Matematiksel Astronomi) ve Mellaha erbabının (denizcilerin) Nücumu da yıldızların yerlerini incelemektedir. Talimi Sesler Telifi ile Simâi Sesler Telifi, notanın durumunu incelemektedir. Aynı şekilde Hiyel ilmi (Mekanik/ Pnömatik) ve Mücessemat ilmi de derinlik sahibi ölçüleri incelemektedir, ilimlerin bu ortaklığı, eşit-anlamlıya (mütevâtîya) benzemektedir, fakat gerçekte iki sebeple eşit-anlamlı (mütevâtî) değildirler. Birincisi: Zikredilen sınıfların bazısında iki ilim, nispette tam olarak ortak değildirler. Çünkü Musiki, bir durumdaki sayıyı incelemektedir ki bu sayı, notada gerçekleşmiş sayıdır. Optik, bir durumdaki ölçüleri incelemektedir. Bunlar, gözün kendilerine nispetinin bulunduğu ölçülerdir. Aritmetik, mutlak olarak sayıyı incelemektedir. Geometri ise mutlak olarak ölçüleri incelemektedir. İkincisi: İki ilim, inceledikleri şeyde ortak olsalar ve o şeye nispetleri, nispet edilenin niteliği ve niceliği yönünden olsa bile nispet aynı derecede değildir, aksine önce birine sonra diğerinedir. Bu ise mutlak bir eşit anlamlılığı (sırf tevâtü) engellemektedir. Bu durumda şeyler anlamda ortak olsalar bile o anlamda eşit olmazlar, aksine daha önce öğrendiğin gibi öncelik, sonralık, hak etme, eksiklik ve fazlalıkla farklılaşırlar. Bunların isimleri neredeyse eşit-anlamlı (mütevâtî) olduğundan bir yönden tek bir ilme benzemişler, dolayısıyla bir yönden meselelerde ortak olmuşlardır, fakat bunlar farklıdır. Çünkü bizzat bizim yerinde açıkladığımız tarzda üstteki ilim iletirirken alttaki ilim varlığı vermektedir.

Sonra (İlk Talim'de) şöyle denilmiştir: "Çünkü şeyin varlığını bilmek, şeyi duyumsayalım işi iken şeyin illetini bilmek, Tealim erbabının işidir." Bunun anlamı şudur: Şeyin varlığını bilmek, Mellahanın (denizci) işiyken şeyin illetini bilmek müneccimin (astronom) işidir. Varlığı bilmek pratik Musiki sanatında ustalaşmanın işiyken iletir bilmek teorik müzikle (Talimi Telif ilmiyle) uğraşmanın işidir. İşte bu İlk Talim'de söylenen sözün zahiridir. Denilmiştir ki: Yüce ilimlerin erbabı, sebebi biliyorlar ama çoğunlukla tikelleri algılamıyor ve gerektiği şekilde tikellerin farkına varamıyorlar; Musiki teorisini çoğunlukla dörde bölünen boyutu veya tonlamayı ya da başka bileşik boyudan işitiyor ama onların bileşik oluşlarındaki sebebi bilmesine rağmen bileşik olduklarını bilmiyor. Çünkü o, tikel şeyle değil tümel şeyle ilgileniyor; doğal olarak veya sanatsal bir işlemle maddede meydana gelen formla değil vehimde maddeden soyut formla ilgileniyor. Çünkü ölçüler ve yüzey ölçüleri (memsûhât) her ne kadar yalnızca maddede olsalar da daha önce açıkladığımız gibi geometrici onları maddeden soyutlamakta ve daha önce açıkladığımız üzere maddede onlara ilişkin varlığı değil onların zatını incelemektedir. Bu kısım daha çoktur.

Bazen de ikinci bir şekilde olur. Bu da bir ilmin tamamının değil yalnızca bir parçasının, başka bir ilmin altında olmasıdır. Sözelimi ışık halkası, gök kuşağı vb. gözün, pürüzsüz ve parlak olmayan aydınlık veya renkli şeye yansımalarından orta çıkan hayaller, Doğa ilminin bir parçasıdır, Optiğin ve sonra Geometrinin altına girer. Hâlbuki bu ilmin bütünü böyle değildir. Yine yıldızların yerlerinden ortam ve kurucu ile uzak ve yakın boyutlarında yıldızın üzerinde görüldüğü veya döndürücü küreler üzerinde görüldüğü şey arasında gözde vuku bulan açıların incelenmesi ve görme sapmalarının açıların incelenmesi, Astronomi (Macestî) ilminin bir parçasıdır ve Optiğin altına girer. Fakat bu ilmin bütünü Optiğin altına girmez. Orada ortaya çıkan şey, burada da ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Doğa bilimcisine göre "gök kuşağının şu sebeple şöyle veya böyle olması" meydana gelmeyen ve yakın olmayan bir sebep olurken Optikçiye göre onun niçin böyle olduğu meydana gelmiş, yakın bir sebeple olmaktadır.

Bazen üçüncü bir şekilde olmaktadır. Bu, ilmin tamamının veya belirli bir parçasının değil belirli bir meselesinin başka bir ilmin altına girmesidir. Çünkü sanatın (ilmin) konusuna uzak bir ilişkin ortaya çıkabilir. Bunun örneği yaramın yuvarlaklığıdır. Kuşkusuz bu ilişkin, zâtî bir ilişki -ki bu da iyileşmenin zorluğudur- gerektirir. Böylece konu, uzak bir ilişkinin bitişmesiyle özelleşerek zâtî bir ilişkiyi gerektirmeye hazır hale gelmiştir. Eğer özelleşmeseydi açıkladığımız üzere zatî bir ilişkiyi gerektirmezdi. Bu durumda onun iletir veren burhânî, o ilimden değil, uzak ilişkinin geldiği ilimdendir. Buna göre tabip, yuvarlak yaraların daha yavaş iyileşeceğine hükmeder, geometrici ise "çünkü daire, en kuşatıcı şekildir" derken bunun illetini verir. Doğa ilminden ve Geometriden bileşen bir sebep verilerek şöyle denilmesi de mümkündür: "İyileşme hareketi, ortaya doğru olduğundan bir açı bulunduğu hareketin yönü belirlenir ve buluşma kolaylaşır; bir açı bulunmadığında ise hareket bütün çevreye yayılır, parçalar direnir ve iyileşme yavaşlar.

Şerhlerde burhanı aşağıdaki ilimde varlık yönünden olana ve üstteki ilimde illet yönünden olana bir örnek vermişlerdir: "Optikçi göz konisinin uzaklaştıkça kaybolacağına hükmeder. Geometrici bunun illetini, iki dik açı olmaksızın çıkan iki çizginin buluşacağını (kesişeceğini) bilmesi bakımından bilir". Bu örnek, iyi değildir. Çünkü örneğin, iki ilimde iki farklı burhânla kanıtlanan bir şeyi kapsamaması gerekir. Hâlbuki onların zikrettiği örnek, şayet doğruysa, Optikte kanıtlanmaksızın kabul edilen şeylerdendir. Evet, şayet onlar "bir şey, Optikte iletir verilmeksizin bu öncülle kanıtlanan şeylerden ise henüz tahkik edilmemiş bir şeyle açıklanmıştır; dolayısıyla onun açıklanması, illet burhanıyla değildir ve o, geometriciye vardığında illet burhanı haline gelir" demek istemişlerse bunun bir yönü vardır. Fakat bu örnek, gerçekten düşüktür. Zorunlu olan bunun aksidir. Çünkü çam kozalağının açısı odak noktasındadır, tabam (kaide) ise görendedir ve orada kesinlikle bir buluşma yoktur, aksine ne kadar derinleşilirse ayrılık o kadar artmaktadır.

Bu şeyler, İlk Talim'de ve şerhlerde söylenenlerdendir. İlk Talim, bize varlık ve illet hakkında iki farklı ilimde iki kıyas göstermeyi vaat etmişti. Bu örnekler işte o vaadi gerçekleştirmek için zikredilmiştir. Bunların yorumları ise bize iki şeyi göstermektedir. Birincisi, illetin bir kıyasla ve varlığın da duyuya bilindiğidir. İkincisi varlığın, illetin gerçekleştiği şeyden başka bir şeyde gerçekleştiğidir. Öyleyse bu örnekler, ya bize iki farklı şey hakkında iki kıyas göstermekte ya da biri kıyas olan diğeri kıyas olmayan iki şeyi göstermektedir. Zannımca bu kuşkunun çözümü şudur: İlk Muallim (Aristoteles) "şeyi duyumsamak" sözüyle sonucu ve matlubu duyumsayan olmayı kastetmemiş-tir, aksine o kimsede duyudan alman ve matlubun illetini değil varlığın sonuç veren öncüllerin bulunmasını kastetmiştir. Çünkü pratik ilimlerle uğraşanlar, tecrübe ve sınamadan elde edilen öncüllerden kurulu kıyaslara sahiptirler ve aralarında bu öncüllere dayalı ispat ve susturma konulu diyalog vardır. Mesela pratik musikici (simâî telif erbabı) "bu nota, şununla uyumlu değil, çünkü falanca tel şöyledir ve falanca nota şöyledir" der. Bu durumda öncüller duyusal olur, bunlardan duyusal bir sonuç çıkarılır ve onlarla bir şeyin şöyle olduğu veya şöyle olmadığı açıklanır. Yine Melaha (Denizcilik) sanatıyla uğraşan kimse "bu vakit, şu yıldızın o yerde bulunmasının vakti değildir, çünkü şu yıldız henüz doğmamıştır" der. Doğa bilimci ise "bu gökkuşağı, yarım daire değildir, çünkü güneş ufukta değildir" der. Böylece onlar (pratik musikici ile Melâha erbabı) sınamadan elde edilen öncülleri almışlar, bu (Doğa bilimci) ise yakın illetle açıklanmamış ve uzak illetten kabul edilen bir öncül almıştır. Çünkü Güneşin ufukta olması, (gökkuşağının yarım daire olmamasının) yalan illeti değildir, onun yalan illeti, gökkuşağının kutbunun ufukta olmasıdır. Hatta onun öncülünün yakın illetle açıklanması, Optiktedir. O halde İlk Muallimin (Aristoteles'in) örneklerinin anlamı, bu şekildedir.

DÖRDÜNCÜ FASIL

KIYAS ŞEKİLLERİNİN BİR KISMININ DİĞERLERİNDEN ÜSTÜNLÜĞÜ; YANILTICI KIYASININ ŞEKİLLERDE NASIL GERÇEKLEŞTİĞİ

İlk Muallim, kıyasın birinci şeklinin üç nedenden ötürü şekillerin en sağlamı ve en çok kesinlik ifade edeni olduğunu açıklamıştır. Nedenlerin ilki şudur: Matematik ilimler, burhanlarını oluşturmada bu şekli kullanmaktadır. Neredeyse bir meselede illet burhanım veren bütün ilimler, çoğunlukla bu şekli kullanmaktadır. Çünkü bu şeklin hakikati, illetin küçük terim için mevcut olması ve dolayısıyla onun için malulün varolmasıdır. Kuşkusuz bu, birinci şeklin telifidir. Çünkü illet, küçük terim için varolmuş ve malul, o terimde illeti izlemiştir. Eğer burhânî açıklama, tümelin olumlanması içinse bu ancak birinci şekille olur; yok eğer olumsuzlamayla ise bu, ikinci şekilde olabilir. Fakat bazen bu düzen değiştirilmiş olabilir. Çünkü küçük terim, illeti vermiş ve illet (neden) ona yüklenmiştir sonra da malul (nedenli), küçük terim için varolmada illete tabi kılınmamıştır. Hatta (düzen) çarpıtılarak malul, izlenen (metbû) yapılırken illet, malulü izleyen (tâbi) yapılmıştır. Dolayısıyla illet, birincil kasıtlı malulünü çekmiş olmamaktadır. Hâlbuki ilk şekilde bu, birincil kasıtlı yapılmıştı. Üçüncü şekle gelince, onda da illet küçük terim için mevcut olmamakta, bilakis küçük terim, malulün izlediği illeti var etmekte ve illet, malulü birincil kasıtlı çekmemiş olmaktadır. Yalnızca birinci şekil, şeye bir illetin verildiği sonra malulün o illeti izlediği şekildir. Bu, gerçekte illet burhanıdır. Diğer şekiller ise bilkuvvve illet burhanıdır, ikinci neden şudur : Şeyin ne olduğunu (mahiyetini) bilmeye -ki bu, tanımdır- şayet bir kıyasla ulaşmak mümkünse bu, ancak birinci şekille mümkündür. Daha sonra bunun bir kıyasla nasıl mümkün olduğunu ve nasıl mümkün olmadığını açıklayacağız. Fakat onun niçin birinci şekille olduğuna gelince bunun nedeni, tanımın tümel olumlu olmasıdır. Hâlbuki ikinci şekil olumlu sonuç vermez ve üçüncü şekil de tümel bir sonuç vermez.

Üçüncü neden ise şudur: Birinci şekil, kıyaslığı kendiliğinden açık tam bir kıyastır. Diğer iki şeklin ise ancak ya döndürme ya da varsayma yoluyla birinci şekle götürülmek suretiyle kıyas oldukları açığa çıkar. Hulfi (ters) kıyas da çeşitli yollarla birinci şekle götürülür. Birinci şekle götürüldüğünde orta terimi bulunmayan ilksel (evveli) öncüllere ve orta terimi bulunmayan ilk kıyas dizilişine varır. O halde her iki yönde de orta terimin bulunmaması (birinci şekilde) toplanmıştır.

Burada birinci şeklin başka üstünlük yönleri de vardır. Bunlardan biri şudur : Kıyasların analizi, ötesine geçmek mümkün olmayan ilksel öncüllere varır. Çünkü her kıyasta bir olumlu bir de tümel önerme olmalıdır. Olumlu öncül, sonuç verdiği öncüllere ikinci şekille çözünmez. Tümel de sonuç verdiği öncüllere üçüncü şekille çözünmez. Diğer bir yön şudur: Burhânî matluplarda bilginin derinliği ve şeyin bizzat sahip olduğu özelliklerin bilgisi amaçlanır. Bu ise tümel olumlu ile olur. Tikele gelince

ona dair derinlikli bilgi olmaz. Çünkü "bazı C'ler B'dir" sözünde o bazının kimler olduğu belirsizdir. Bazıyı belirlediğin ve bildiğinde ve sözgelimi o bazı -T)" olduğunda tümelliğe dönerek "her D, B'dir" haline gelir. Olumsuz ise şeyin sahip olmadığı özelliği bildirir. Bu ise zâtî olmayan ve sonsuz bir durumdur. Fakat olumsuzlamanın zımnında basit olumsuzlama olmayan bir anlama ima edilebilir. Bu durumda olumsuzlamanın gücü, ma'dule olumlu gücü olur. Neredeyse burhânî olumsuzların çoğu, bu sıfattadır, ilk Muallimin "feleğin zıddı olmadığına" dair burhânî gibi. Öyleyse derinlikli-zâtî inceleme, tümel olumludur ve ona ancak birinci şekille ulaşılır. Birinci şekle üstünlük olarak onun yapısının bilfiil kıyas yapısı olması ve diğer şekillerin yapısının ise bilkuvve kıyas yapısı olması yeter. Bunun nasıl olduğunu daha önce açıklamıştık.

Sanki birisi, bu yerde diğer iki şeklin (ikinci ve üçüncü şeklin) kıyaslarının birinci şekilde orta terimsiz öncüllere çözüldüğünü söyleyen İlk Muallime şu kuşkuyu yöneltmiştir: "Olumsuz, nasıl olup da orta terimsiz öncüllere çözüdür! Olumsuzun çözüldüğü öncüllerde bir olumsuz bulunması gerekir. Nasıl olur da onlar, orta terimsiz bir olumsuzda sona ererler! Nasıl olur da olumsuz, orta terimsiz olur! Orta terimsiz olumluya gelince ondaki yüklem, konudaki varlığının illeti olan bir şey için ilksel (yani orta terimsiz) olması mümkün değildir. Nasıl olur da olumsuz orta terimden yoksun olabilir! Heyhât!" O şöyle demiştir: "Nasıl ki olumlu, bazen orta terimsiz olabiliyorsa yani yüklemnin konusuna yüklenmesi, yüklem ile konunun araştırma girerek konuya ilk olarak yüklenen ve yüklemnin önce ona sonra konuya yüklendiği aracı (orta terim) bir şeyi gerektirmeyecek durumda olursa, aynı şekilde olumsuz da bazen kesintisiz olur, yani onun yüklemnin konusundan olumsuzlanması, konu için mevcut olan ve yüklemnin konudan önce kendisinden olumsuzlanacağı başka bir şeyi gerektirmez. Tümel olumsuzlama, özellikle de zâtî zorunlularda münakistir. Bu nedenle bir şey, iki terimden biri için mevcut olup ona yüklense ve diğerine yüklenmese -bununla birlikte başka bir şeyin, diğeri için varolup ona yüklendiği ve ilkine yüklenmediği vuku bulmasa veya düşünülmesey-, ya da iki terimden her birine özgü bir şey veya şeyler bulunsay da her mertebeye o terime eşit özel şey veya şeyler olsa, iki mertebe birbirini nefyeder ve herhangi birine dâhil olan bir şey, ötekinde bulunmaz. Çünkü ikisinden birine yüklenen şeyin, orta terim yapılması ve böylece herhangi birinin bir kıyasla diğerinden olumsuzlanması mümkündür. Şayet olumlu yüklem, iki terimden yalnızca birinin taralıdaysa bu, tek bir kıyasla olur. Bunun örneği "bütün Alarm C ve "hiçbir B'nin C olmaması" veya "bütün B'lerin C ve hiçbir A'nın B olmamasıdır". Şayet olumlu yüklem, iki terimden her ikisinin taralı da var olmuşsa bu, iki kıyasla olur. Sözgelimi A, D, C eşit bir tabakadır ve T bu tabakaya yüklenmekte ve ona eşittir. B, H ve Z eşit bir tabakadır, C ise bunlara yüklenmekte ve bunlara eşittir. Bilindiği gibi bu tabakadan herhangi bir şey, öteki tabakadan herhangi bir şeye yüklenmemektedir. Eğer "bütün A'lar T'dir ve hiçbir B, T değildir" denirse bu bir kıyas olur. Eğer "bütün B'ler C'dir ve hiçbir A, C değildir" denirse bu bir kıyas olur. Bu ikisi ise iki kıyastırlar. Sadece A olsaydı da ona yalnızca T yüklenseydi veya sadece B olsaydı da ona yalnızca C yüklenseydi durum yine böyle olurdu. Ama örneğin yukarıdaki şekilde verilmesi adet olmuştur. İki terimden birine özel bir yüklem yüklendiğinde olumsuzlama kesintiyle (yani aracıyla) olur. Dolayısıyla iki terimden birine özel bir yüklem yüklenmemişse ve biri diğerinden olumsuzlanmışsa bunun kesintisiz yani aracısız bir olumsuzlama olması gerekir. Çünkü hangi aracı (orta terim) getirilirse getirilsin o, iki taraftan olumsuzlanmış veya iki tarafa da olumlanmış olacak ve sonuç çıkmayacaktır. Bizim elimizdeki nüshada Kitab'm lafzı, yüklemnin yerine konuyu vehmettirmekte ve kısımlar olduğu gibi kalmaktadır. Bu da bir yönden doğrudur, fakat sonuçlar, tikel olmaktadır. Çünkü bir kıyasla bütün bazıları üzerine tümel bir hüküm verildiğinde bütün hakkındaki hüküm kıyassız olmaz. Oysa kesintisiz bir tümel olarak vazedilmiştir. Öyle görünüyor ki bu, bizdeki nüshanın zahirinin anlamıdır ve en doğrusu, daha önce yazdıklarımızda.

Bir kimse şöyle diyebilir: Aracısız olumsuz, bu şartla talep edildiğinde varolmaz. Çünkü A ve B, tanım veya resimden (betim) ve bunların parçalarından yoksun kalmaz. Şayet kendisi tanımsa anlama ayrıntısız olarak delalet eden bir isimden yoksun kalmaz. Özetle şeyler, hassalar ve gerekenlerden hatta herhangi bir cinsin yüklenmediği yüksek cinslerden yoksun kalmamaktadır. Şu halde nasıl A ve B, ötekine yüklenmeyen bir şey berikine yüklenmeksizin, varoluyor?

Ben derim ki: Belki böyle bir aracı, rastgele herhangi bir yüklem değildir ve kıyas da hangi aracı olursa olsun rastgele herhangi bir aracıya sahip her kıyas değildir; aksine aracının, küçük terim için varlığı ve büyük terimle ona hükmedilmesi, büyük terimle küçük terime hükmedilmesinden daha bilinir bir şey olması gerekir. Olumsuz matlupta ise orta terimin, küçük terim için varlığının ve büyük terimin orta terimden olumsuzlanmasının, büyük terimin küçük terimden olumsuzlanmasından daha bilinir olması gerekir. Bu takdirde orta terim ve kıyas olur. Öyle görünüyor ki İlk Muallim, A'ya ve B'ye nispeti, A ve B arasındaki nispetten daha iyi bilinen bir yüklemi kastetmiştir.

Bildiğin gibi cehalet de tek bir sınıf değildir; aksine cehaletin bir kısmı basittir. Basit cehalet, nefste yalnızca bilginin olmamasıdır. Bu da nefsin bir şey hakkında doğru veya yanlış bir düşüncesinin olmamasıdır. Bu, kıyasla elde edilmez, çünkü yalnızca bilginin olumsuzlanması ve nefsin bilgiden yoksun olmasıdır. Bununla birlikte onun iki yönden birine göre kıyasla elde edildiği zannedilir. Birincisi bazıların zannına göre delillerin denkliliğinin, bu cehaleti gerektirmesidir. Ama bu, hatadır. Aksine delillerin denkliliği,

varolan bu cehaleti sabitler ve muhafaza eder, ama onu meydana getirmesi söz konusu değildir. İkincisi bazılarının zannına göre yanlış görüş delillerle çürütüldüğünde ve onun çürütülmesiyle doğru görüş ortaya çıkmadığında bu durum, yalnızca olumsuzluk şeklindeki basit cehaleti zorunlu kılar ve bir kıyasla olur. Bu da gerçekte kıyastan meydana gelmemektedir, aksine kıyasla meydana gelmesi (hakiki değil) bilarazdır. Çünkü o kıyas, bozuk görüşün yanlışlığını bizzat gerektirir. Bozuk görüş geçersiz olduğunda ve orada başka bir görüş olmadığında ise nefis daha önce olduğu gibi tamamen görüşten yoksun kalır. Aksine doğru söz şudur: Bu cehalet, kesbedilmez (edinilmez).

Cehaletin bir kısmı da mürekkeptir (bileşiktir). Bu cehalet, salt yokluk değildir, aksine onda bilginin yokluğuyla birlikte bilgiye zıt bir görüş bulunur. Bu, yoksunluk-meleke tarzında bir cehalettir ve nefsanî (nefse ilişen) bir hastalıktır. Çünkü her şeyin sağlığı, ya sadece onun zâtı mizacı ve aslı fitratı üzere var olmasıdır ya da bunun yanı sıra tıpkı sağlıklı mizacı üzere var olmasının yanı sıra güzel ve güçlü olan kimse gibi ikinci bir yetkinlik kazanmış olmasıdır. Sağlık yalnızca bedendeki mizaçta değildir, bunun yanı sıra terkipte de vardır. Çünkü beden sağlığı, mizacın dengeli oluşu ve terkinin uyumundadır (istiva). Sağlığın yetkinliği ise bu iki bedensel duruma, beden bu iki şeyle istidadı hale geldiği güzellik, düzgünlük ve güç gibi şeyler bitişir. Aynı şekilde nefsin sağlığı da iki şekildedir. Birinci sağlık, nefsin ilk fitratında ve sözelimi asli mizacında olması ve onda uygunluğun dışında bir anlamın bulunmamasıdır, ikinci sağlık ise nefsin birinci sağlıkla istidadlı hale geldiği ilave yetkinliklerin nefste meydana gelmesidir. Bu yetkinlikler ise hakiki ilimlerdir. Nasıl ki bedende onun fitratının gerektirmediği yabancı bir şey meydana gelerek fitratının gereğini ve onun bizâtihi fiillerini engellediğinde beden hasta olursa nefis de böyledir ve asli fitratına dayanması gereken şeylere aykırı yanlış görüşlere inandığında hasta olur. Bu cehalete mürekkep denmiştir, çünkü onda iki yönden bilginin muhalifi ve mukabili bulunur. Birincisi, nefsin bilgiden yoksun olmasıdır. İkincisi ise nefsin bilgiden yoksun olmasına ilaveten onda bilginin zıddının bulunmasıdır. Bu tür cehalet, bazen başlangıçta ve herhangi bir orta terim olmaksızın nefsi ona ikna olmasıyla gerçekleşir; bazen de kıyasa dayalı bir kazanımla gerçekleşir. Kıyasa dayalı bir kazanımla gerçekleşen ise ya orta terimsiz bir şeyde olur ya da orta terimli bir şeyde olur. Orta terimli şeyde olanda ya orta terim ilişkili şeylerdendir ya da uzak şeylerdendir. Bütün bunlarda ya orta terimin kendisi, doğru kıyasın orta teriminin ta kendisidir ya da o orta terimin ta kendisi değildir; ya olumsuz bir doğru onun mukabili olur ve dolayısıyla o, olumlu olur ve şayet tümelse yalnızca birinci şekilde gerçekleşir ya da olumlu bir doğru onun mukabili olur ve dolayısıyla o, olumsuz olur ve şayet tümelse birinci ve ikinci şekilde gerçekleşir.

Zorunlu aldanmadan başlayalım. Bu bağlamda şöyle deriz: Doğru, "hiçbir B, A değildir" önermesiye ve bu önerme kesintisizse (yani orta terimsiz ise); hile yapılmış ve "bütün B'ler A'dır" zannedilmişse ve böylece doğruya son derece zıt olmuşsa; bu da orta terimi C olan bir kıyasla olmuşsa bu durumda büyük ve küçük öncülün yanlış olması mümkün olduğu gibi bunlardan yalnızca birinin yanlış olması da mümkündür. Birinci kısım: C, B'ye yüklenmeyen ve A'nın da kendisine yüklenmediği bir şeyse ve "bütün B'ler C'dir; bütün C'ler A'dır" şeklinde alınmışsa bu, yanlış sonuç verir. Bu mümkündür, çünkü B ve A yüklenmedikleri bir şeye sahip olmalıdır. Bu ikisi, onlardan (yüklenmedikleri şeyden) birinde birleşebilirler, aksi halde onların bazısı, bir tarafın ve orta terimin olumlanmasına özgü olması gerekir. Aynı şekilde şayet C, B'lerin tamamına değil de bir kısmına yüklenirse ve B'nin her şeyde bulunması kesinlikle mümkün değilse veya B'nin tamamında kesinlikle bir şey yani B'den farklı bir şey olursa -çünkü "B, A'dır" öncülü, hepsinde orta terimsiz bir öncüdür-, bu durumda "bütün B'ler, C'dir" kısmen yanlıştır ve "bütün C'ler, A'dır" ya hem kısmen hem de bütünüyle ya da yalnızca kısmen yanlıştır. Fakat o ikisinden yalnızca biri doğruysa, yalnızca büyük öncül olabilir. Bunun örneği şudur: Varsayalım ki A bir yüklem ve onun C ve B şeklinde iki konusu vardır; fakat A, kesintisiz (orta terimsiz) olarak Oye olumlanmakta ve B'den olumsuzlanmaktadır; ayrıca B ve C'den hiçbir biri, diğerine yüklenmemektedir. Bu durumda şayet "bütün B'ler Odir" -bu yanlış olandır- ve "bütün C'ler, A'dır" -bu doğru olandır- denirse yanlış sonuç verir. Bu yanlış sonuç ise "bütün B'ler, A'dır" sonucudur. Bu olumsuzlama ve olumlama, ister kesintili isterse de kesintisiz olsun bu madde, yalnızca yanlış sonuç verir. Bu, olumlu tümel inancında aldatma yapan kıyasın sonuç verme tarzıdır ve yalnızca birinci şekilde olur. Orta terimsiz bir olumsuz tümel bileşik cehalet (el-cehlü'l-mürekkeb) oluşturan kıyas ise birinci şekilde iki yanlış öncülden olur. Çünkü bütün C'ler ve bütün B'ler, herhangi bir orta terim olmaksızın A olduğunda ve hiçbir B, C olmadığında ve bu durumda "bütün B'ler, C'dir" ve "hiçbir C, A değildir" denildiğinde bu, "hiçbir B, A değildir" sonucunu verir. Hangisi olursa olsun o ikisinden birinin doğru olması mümkündür. Biz öncelikle büyük öncülü doğru kabul edelim. Bu takdirde A, C'den olumsuzlananlardan ve B'ye olumlananlardan olsun ve o ikisi (C ve B) de söylediğimiz gibi olsun. Bu mümkündür. Bu durumda "bütün B'ler, C'dir" öncülünün -ki bu, küçük öncüdür -yanlış olması gerekir. Şayet "bütün B'ler C'dir" -ki bu, yanlıştır- ve "hiçbir A, C değildir" -ki bu da doğrudur- denirse yanlış sonuç verir. Şimdi küçük öncülü doğru kabul edelim. Doğru, "bütün B'ler Odir ve bütün C'ler A'dır" olur da "bütün B'ler C'dir ve hiçbir C, A değildir" denirse hiç kuşkusuz gerçeğe zıt bir olumsuz sonuç verir. Bu madde, A'nın hem B hem de C için

olumlanması ve B'nin C'nin altında veya Cye eşit olmasıdır. Fakat bileşik cehalet, orta terimsiz bir öncülle olmaz, ikinci şekilde ve iki öncül tamamen yanlış olduğunda ise bu mümkün değildir. Çünkü o iki öncül, doğruya döndürülerek olumsuz olumluya ve olumlu da olumsuz çevrildiğinde aynı sonucu verirler. Çünkü ilk önce "bütün B'ler C'dir ve hiçbir A, C değildir" denildiğinde ve bu iki öncül de bütünüyle yanlış olduğunda "hiçbir B, A değildir" sonucunu verir. Öncüller doğruya döndürülerek "hiçbir B, C değildir" ve "bütün A'lar C'dir" denildiğinde aynı sonucu verir: "Hiçbir B, A değildir". Aynı şekilde yanlış kıyas, "hiçbir B, C değildir ve bütün A'lar C'dir" şeklinde olsa ve öncüller de tamamıyla yanlış olsa, "hiçbir B, A değildir" sonucunu verirler. Öncüller doğruya döndürülerek "bütün B'ler C'dir ve hiçbir A, C değildir" denildiğinde aynı sonucu verirler. Öyleyse bu kısmın sonucu, daima doğrudur. Fakat yanlış kısmı olduğunda ondan kesintisiz olumlu tarzında bir aldatma kıyası çıkabilir. Çünkü "bazı B'ler C", "bazı A'lar C" ve "bütün B'ler A" olduğunda ve "hiçbir B, C değildir ve bütün A'lar C'dir" denildiğinde veya "bütün B'ler C'dir ve hiçbir A, C değildir" denildiğinde iki öncül kısmen yanlış olur ve sonuç kaçınılmaz olarak yanlış olur. Yanlışın sadece iki öncülden birinde olması da mümkündür. Örneğimizde "bütün A'lar C" olduğunda açıktır ki "bütün B'ler C" olur. Çünkü "bütün A'lar B'dir ve bütün A'lar C'dir". Şayet bunda yanlış yapılır da "bütün A'lar C'dir ve hiçbir B, C değildir" denirse yanlış sonuç verir. Yine eğer C, hiçbir A'ya yüklenmiyorsa bu durumda hiçbir A, C olmaz ve hiç kuşkusuz hiçbir B de C olmaz. Şayet "hiçbir A, C değildir ve bütün B'ler C'dir" denirse yanlış sonuç verir. Yine "bütün B'ler C'dir" yanlışsa bu takdirde "hiçbir A, C değildir", çünkü B, C'dir. Şayet "bütün B'ler C'dir ve hiçbir A, C değildir" -ki bu (yani ikinci öncül) yanlıştır- denirse yanlış sonuç verir. Şimdi orta terimli bir önermeyle bileşik cehalet (el-cehlü'l-mürekkeb) meydana getiren kıyas hakkında konuşalım. Şekilde orta terimli bir tümel olumluda bileşik cehaleti gerçekleştiren başlayalım. Deriz ki: Orta terim ilişkili olduğunda doğru kıyas hiç kuşkusuz iki tümel olumludan oluşur. Bu bağlamda sözelimi "bütün B'ler C'dir ve bütün C'ler A'dır" öncülleri doğru sonuç verir: "Bütün B'ler A'dır". Bunda mugalata yapıldığı ve doğrunun zıddını sonuç verdiğinde iki öncülün her ikisinin de yanlış olması mümkün değildir. Aksi halde iki olumsuz döndürülür ve telif sonuç vermez. Yine küçük öncülde yanlış olup olumsuz döndürerek sonuç vermemesi de mümkün değildir. Aksine şekilde olumsuz olabilenin yanlış dönmeye mümkün ki bu, hiç kuşkusuz büyük öncüdür, zira şekil, birinci şekildir ve olumsuz yanlış, yalnızca büyük öncülde olabilir. Orta terim ilişkili olmadığında ise A'nın bütün B'lere yüklem olması ve Cnin B gibi A'ya konu olması mümkündür, ancak C, tıpkı canlının altına giren insan ve at gibi B'den farklıdır. Şayet "bütün B'ler C'dir ve hiçbir C, A değildir" denirse -ki her ikisi de yanlıştır- bu, yanlış sonuç verir. Doğrusu, hiçbir B'nin C olmadığı ve bütün derin A olduğudur. Bu ise kesinlikle sonuç vermez ve dolayısıyla orta terim, ilişkili değildir, iki öncülden birinin doğru, diğerinin yanlış olması mümkündür. Çünkü C, A'nın altında olmadığında, B, A'nın altında olup onun konusu olduğunda ve C ve B birbirinden farklı olduğunda, "bütün B'ler C'dir" denildiğinde yanlış olur. Sonra "hiçbir C, A değildir" denildiği ve doğru olduğunda bu iki öncülden yanlış sonuç çıkar. Bu yanlış sonuç "hiçbir B, A değildir" önermesidir. İkinci şekilde orta terimde bunun benzerine gelince; orta terim ister ilişkili ister ilişkisiz olsun bütünüyle yanlış olan iki öncülün durumlarından onların sonuçlarının hiç kuşkusuz doğru olduğu açığa çıkmıştır. Fakat iki öncülden herhangi biri bütünüyle yanlış olduğunda ondan aldatma kıyasının olması mümkündür. Bunun örneği şudur: "Bütün B'ler, C'dir; bütün A'lar, C'dir; bütün B'ler A'dır". Hangi olursa olsun iki öncülden biri doğru olur ve diğeri olumsuzlanırsa, "hiçbir B, A değildir" sonucunu verir ki iki öncülden biri doğru olduğu halde bu sonuç, yanlıştır. Kısmen yanlış olan iki öncül, C'nin A'ların bir kısmında ve B'lerin bir kısmında olması ve bütün B'lerin A olması gibidir. Bu iki öncülden herhangi bir tümel olumlu ve İkincisi tümel olumsuz olarak alınır yanlış sonuç verir. Mesela şöyle denilmesidir: "Bütün A'lar C'dir ve hiçbir B, C değildir" veya "hiçbir A, C değildir ve bütün B'ler C'dir". Aldatma kıyası ve doğru olumsuzdur, zan olumludur ve orta terim ilişkilidir. Şu halde açığa çıkmaktadır ki, bu ancak birinci şekilde olabilir.

Bunun zıddı hakkında söylediklerimizden açıklık kazanan şudur: Küçük öncülün doğru kıyastaki ölümlüğünü koruyup doğru kalması zorunludur. Büyük öncülün döndürülmesi ve olumluya ırcası mümkündür. Öyleyse bu, ancak küçük öncülün doğruluğundan ve büyük öncülün yanlışlığından olabilir. Şayet orta terim ilişkili değilse ve onun iki tarafa doğru nispetinden doğru sonuç veren bir kıyas oluşmayacak durumdaysa, aldatma kıyasında iki öncülün de yanlış olması mümkündür, tek başına küçük öncülün yanlış olması mümkündür, ama tek başına büyük öncülün yanlış olması mümkün değildir. Çünkü bütün C'ler A ise ve hiçbir B, C değilse hiçbir B, A değildir. Eğer "bütün B'ler C'dir ve bütün C'ler A'dır" denirse ve bu öncüllerden ilki yanlış ve İkincisi doğru olursa (kıyas) yanlış sonuç verir. Bu yanlış sonuç "bütün B'ler, A'dır" sonucudur. Şayet hiçbir C, A değilse ve bu doğruysa bu durumda hiçbir B ve C, A olmadığında bütün B'lerin C olması mümkün olduğu gibi hiçbir B'nin C olmaması da mümkündür. Bütün B'lerin C olduğu doğruysa ve "bütün C'ler A'dır" denilir ve bu yanlış olursa, yanlışlığında tümel olması durumunda ilişkili orta terimden yanlış sonuç çıkar; yanlışlığında tikel olması durumunda ise ilişkisiz orta terimden sonuç çıkması mümkündür. Fakat hiçbir B, C olmadığında ve iki öncül, tümel olumluya nakledildiğinde, ilişkisiz orta terimden yanlış sonuç verir. Çünkü küçük öncülün olumsuz olduğu yerde, orta terim bununla birlikte ilişkili olmaz. Birincinin örneği, B'nin yerine canlı, Ç yerine ilim, A yerine musiki olmasıdır, ikinci örnek, B'nin yerine musiki, C'nin ilim ve A'nın yerine Optik olmasıdır. Üçüncüsü, B'nin yerine musiki, C'nin Optik ve A'ın yerine canlı olmasıdır. Birinci kısımda küçük öncülün yanlış olması gerekir, ikinci kısımda büyük öncül kısmen yanlış olmalıdır. Üçüncü kısımda her iki öncül de yanlış olur ve

yanlış sonuç verir; böylece her musiki, optik ilmidir ve her optik ilmi canlıdır; dolayısıyla her musiki canlıdır.

BEŞİNCİ FASIL

NEFSİN MAKULLERDE DUYUDAN NASIL YARARLANDIĞI; TEKİL ANLAMLAR VE BUNLARIN NASIL KAZANILDIĞI; TEKİL ANLAMLARDAN OLUŞAN İLK BİLEŞİM VE KIYASLARIN ANALİZİNİN BU İLK BİLEŞİME NASIL ULAŞTIĞI

Denilmiştir ki: Bir duyudan yoksun olan kimse, bir bilgiden yani bu duyunun nefsi kendisine doğru hareket ettirdiği bilgiden de yoksun olmalıdır ve bu yüzden duyunun o bilgiye ulaşması mümkün değildir. Buna göre kendilerinden kesin bilgiye ulaşılan ilkeler, burhân ve tümevarım yani zâtî tümevarımdır. Tümevarım ise bir duyuya dayanmak zorundadır. Burhânın öncülleri ise tümeldir ve bunların ilkeleri ancak duyuyla ve duyu aracılığıyla tekillerin hayallerinin kazanılmasıyla meydana gelir. Akıl gücü, tümel şeyleri tekil olarak kazanacağı şekilde bu hayallerde tasarrufta bulunur ve bunları söz formunda bileşime sokar. Şayet bir kimse, dalgınlıkla bunlardan habersiz olan ve yeterince bunların farkında olmayan birine bunları açıklamak isterse ancak duyuya dayalı tümevarımla açıklayabilir. Çünkü onlar, ilk ilkelerdir ve onlar hakkında burhân oluşturulmaz. Onların örneği, Yerkürenin evrenin merkezinde olduğunun açıklanmasında alınan matematik öncüller;

Toprağın ağır ve ateşin hafif olduğunun açıklamasında alman doğa (Doğa ilmine ait) öncüllerdir. Bundan dolayı konuların her birine ait zad arazların ilkeleri, ilk önce ancak duyuyla bilinir, sonra duyulurdan başka bir makul (akledilir) elde edilir. Bunun örneği, ister ayırık olsunlar isterse ayırık olmasınlar Geometrideki üçgen, yüzey ve diğerleridir. Çünkü bunlara ilk önce duyuyla ulaşılmaktadır. Bu, İlk Talim'de söylenen özet sözdür. Biz ise buna paralel açıklama yapmıştık. Fakat sana daha ayrıntılı açıklama yapmak amacıyla şöyle deriz: Bilmen gerekir ki hiçbir akledilir, duyulur değildir ve her ne kadar duyu, pek çok akledilirin meydana gelişinin bir ilkesiyse de hiçbir duyulur, duyunun konusu olması bakımından akledilir değildir, yani akim idrakine konu değildir. Bunu öncelikle duyulur ve akledilir insanla örneklendirelim. Bu amaçla şöyle deriz: Duyu, duyulur insanlardan her birini, bir miktar kemik, bir nitelik yapısı, organlarının parçalarında belirli bir konum ve bulunduğu mekândaki konumuyla algılar. Aynı şekilde bu durumları her bir uzuvda algılar. Duyunun idrak ettiği bu şey, ya akledilir insandır ya da söz konusu akledilir, her ne kadar bu duyulurun gereği olsa da duyulurdan farklı bir şeydir. Sonra açıktır ki akledilir insan, (duyulur insanlar arasında) eşit derecede ortaktır. Dolayısıyla akılda Amr insan olduğu gibi Zeyd de insandır ve bu, mutlak eşit anlamlılık yoluyla. Oysa bu duyulur, ortak değildir, çünkü onun ölçüsü, niteliği ve konumu ortak değildir. Ortak olan, duyulur değildir; bu duyulur ise ancak bu şekildedir. Öyleyse akledilir insan, duyulur insanın hayaldeki sureti değildir. Özetle duyunun karşılaştığı (algıladığı) şey, (duyulur insanlar arasında) ortak olan insan hakikati değildir. Duyunun karşılaştığı şeyin, aklın ondan idrak ettiği şey oluşu ise ancak bilarazdır (dolaylıdır).

Şu halde akledilir insanın nasıl olması gerektiğine bakalım. Şöyle deriz: Akledilir insanın, belirli bir iskelet ölçüsü, belirli bir nitelik, belirli bir konumla ve belirli bir mekânla sınırlanma gibi dışardan eklenen şartlardan soyut olması, hatta varlıkta insana ilisebilen bütün ölçülerin, niteliklerin, konumların ve mekânların ilişmesine hazır akledilir bir doğa olması gerekir. Eğer insanın akılda tanımıyla tasavvuru, bir ölçüyle veya bir konumla ve başka bir şeyle birlikte olsaydı, bütün insanların bunlarda ortak olması gerekirdi. Bu duyulur iskelet, konum, mekân ve diğerleri, insanın kendisine özgü maddesi bakımından insana eklenir. O halde açıktır ki akılda tanımıyla tasavvur edilmesi bakımından insan, aklın maddeden ve eklentilerinden soyutlamasıyla soyuttur. O böyle olması açısından duyuyla ulaşılabilir değildir. Aksine duyu inşam algıladığında uzak eklentileriyle sarmalanmış olarak algılar. Sonra şöyle deriz: Mevcutlar iki kısımdır. Birincisi varlıkta zatları akledilir olanlar, İkincisi ise varlıkta zatları duyulur olanlardır. Varlıkta zatları akledilir olanlar, maddeden ve maddenin eklentilerinden soyuttur. Bunlar zatlاریyla akledilirdir. Çünkü o, akledilir hale gelmek için herhangi bir işleme gerek duymaz ve duyulur olması mümkün değildir. Varlıkta zatları duyulur olanların ise zatları varlıkta akledilir değil duyulurdur, fakat akıl onları akledilir olacakları hale getirir, çünkü akıl, onların hakikatini maddenin eklentilerinden soyutlar.

Deriz ki: Akledilirlerin tasavvurları, duyunun tek bir tarzda aracılığıyla elde edilir. Şöyle ki: Duyu, duyulurların suretlerini alır ve onları hayal gücüne teslim eder. Bu suretler böylece bizim nazari aklımızın etkisine konu olurlar. Böylelikle orada duyulur insanlardan alman pek çok suret bulunur. Tıpkı senin Zeyd'in bir renge, yaratılışa (sahne) ve organ yapışma özgü olduğunu ve Amfin da bundan başka bir diğerine özgü olduğunu görmeyen gibi, akıl bu suretlerin birbirinden farklı olduğunu görür. Söz konusu arazlara (ilişenlere) yönelir ve onları çekip çıkarır. Adeta bu ilişenleri soyar ve bir tarafa atar. Böylece insan fertlerinin ortak olduğu ve farklılaşmadığı anlama ulaşarak onu ele geçirir ve tasavvur eder. Akim hayaldeki hatayı ilk tespiti şöyledir: Akıl, arazlar ve zatîler bulur; arazların bir kısmının şeyin gerekeni olduğunu (lâzım) ve bir kısmının da şeyin gerekeni olmadığını (gayr-ı lâzım) görür; hayalde toplanan çokluktan tek tek her bir anlamı ayırır ve onları zatına götürür. Aklın bu işlevi nasıl yaptığına ve bunu yapan gücün ve yapana yardım eden gücün ne olduğuna gelince bu yer, onu bilmenin yeri değildir, aksine o, Psikolojinin (İlmü'n-Nefs) işidir. Fakat burada söylediğimiz şudur: Duyu, nefse akledilir olmayan karışık şeyler götürür ve akıl onları akledilir hale getirir. Akıl, onları akledilir olarak ayırttığında bunları değişik bileşimlere sokar; bir kısmı, tanım ve resim gibi şeyin anlamını anlatan söze (yani tasavvur bildiren söze) özgü bileşime, bir kısmı da kesin söze (yani tasdik bildiren söze) özgü bileşime girer. Hatta deriz ki: Akledilirlerin tasdiki, duyuyla dört tarzda elde edilir. Birincisi bilarazdır, İkincisi tikel kıyasladır, Üçüncüsü tümevarımlardır ve dördüncüsü tecrübeyledir. Bilaraz olana gelince bu, duyudan söylediğimiz tarzda duyusal ve hayali karışımdan soyutlanmış akledilir tekil anlamların elde edilmesidir. Sonra akıl, bunların bir kısmını diğerinden ayırmaya ve bir kısmını diğerleriyle bileşime sokmaya yönelir. Bunun ardından aklın bir kısmında hıtrarla verdiği hükümler gelir ve bir kısmında ise akıl burhâna dayanır. Bu ikisinden ilk kısım (yani fıtratla verdiği hükümler), akim, Yaraticıdan nefslere feyiz eden nurla ve faal akıl adı verilen doğayla ilişki kurmasıyla olur. Akıl kuvve halinden fiile çıkaran faal akıldır. Fakat her ne kadar durum böyle olsa bile duyu, akim bizzat değil bilaraz ilkesidir, ikinci kısma (akim burhâna dayandığı kısma) gelince, akıl onda orta terime koşar. Orta terim meydana çıkınca akıl, tasdik edilen akledilir aynen ilkselleri (evveliyatı) elde edişi gibi ve o ilkeleri elde ettiği güçte elde eder. Bu dört tarzdan biridir. Tikel kıyasla olan ise şöyledir: Akılda cins hakkında tümel bir hüküm olur ve akıl, cinse ait türün fertlerini duyumsayarak ondan türlük sureti tasavvur eder; söz konusu tümel hükmü türe yükler ve daha önce bulunmayan bir akledilir elde eder. Tümevarımla olana gelince ilksellerin (evveliyatın) çoğu, ilk başta zikredilen yolla akıl için açık hale gelmez. Onların tikelleri tümevarıma tabi tutulduğunda akıl, tümel inancın farkına varır, ama duyusal ve tikel tümevarım, kesinlikle tümel bir inancı zorunlu kılmaz, aksine yalnızca dikkat çeker. Sözgelimi bir şeye temas eden ama birbirlerine temas etmeyen iki şey, o şeyin bölünmesini gerektirirler. Bu, bazen nefste sabit ve fark edilen olmaz, ama tikellerinin duyumsanmasıyla akıl, onun farkına varır ve ona inanır. Tecrübeyle olana gelince o, sanki kıyas ve tümevarım halitasıdır (karmasıdır); kıyastan daha güçlüdür. Bunun sağladığı akledilir tasdik, sırf ilksellerle (evvelilerle) değil duyu kazanmalarıyla birliktedir. Fakat tümevarım gibi değildir. Çünkü tümevarım, tikellerin toplanması yönünden -her ne kadar Uyarıcı olabilse de kesin tümel bir bilgi oluşturmaz. Oysa tecrübe oluşturur. Hatta tecrübe, bir etki veya edilginin meydana gelişinin izlediği tek bir türden şeyleri görenin görmesi ve duyumsayanın duyumsamadı gibidir. Bu, çok kere tekrarlandığında akıl bunun bu şey için zâtî olup rastlantısal olmadığına hükmeder. Çünkü rastlantı, sürekli değildir. Bu, mıknaşın demiri çektiğine ve sakamonyanın safrayı ishal ettiğine hükmetmemiz gibidir. Yine bir şeyin kendisiyle beraber olan başka bir şeyin bitişmesi ve ona ulaşması nedeniyle doğal durumunun değişmesi bu kategoriye girer. Akıl nezdinde onun değişiminin zatı gereği olması mümkün değildir. Bu nedenle akıl şu hükmü verir: Sebep, özellikle de (durum) tekrarlandığında ona ulaşan şeydir. Bu türler (tarzlar) bize duyu yoluyla pek çok bilgi verir. Bilgilerin ilkeleri çoktur ve tecrübe de bunlardan biridir. Çünkü tecrübeye duyusal tümevarımın akli kıyasla karışımı olup bizzat olan ile bilaraz olanın farklılığına dayalıdır. Bilaraz olan devamlı değildir. Daha önce bunun açıklamasına işaret etmiştik. Bunlar, şu anda hatırlayabildiğimiz kadarıyla aklın duyu sebebiyle tasdiki bilgi (önerme bilgisi) elde etme tarzlarıdır (yollarıdır).

Aklın duyu sebebiyle tasavvur! bilgi (kavram bilgisi) elde etmesinin bir türünü zikretmiştik. Öyleyse bir duyudan yoksun olan her kimse, duyu bir bilgi olmasa bile, bir bilgiden de yoksundur.

Her kıyas üç terimden oluşmaktadır. Buna göre olumlu kıyas, bir şeyin İkincisi için mevcut olduğunu, çünkü onun, ikinci için mevcut olan üçüncü için mevcut olduğunu açıklar. Olumsuz kıyas ise bir şeyin ikinci için mevcut olmadığını, çünkü onun, ikinci için mevcut olan üçüncü için mevcut olmadığını açıklar. Aynı şekilde her iki terim arasındaki her bir nispet hakkındaki kıyas da böyledir. Eğer bir orta terime ve uzak bir soruna ihtiyaç duyarsa hiç kuşkusuz mutlak olarak veya o ilimde orta terimi bulunmayan olumlu veya olumsuz ilkelere ve vazedilen asıllara (hipotezlere) varıp dayanması gerekir. Kanıtlama yapan kişi, ilksel (evveli) öncülleri, zikredilen iki anlamından biriyle orta terimsiz öncüller olarak ve şayet o ilimde olmasa bile sonunda mutlak olarak orta terimsiz öncüllere çözünen öncüller olarak alır.

Zatına dayalı olarak kıyas yapanların -ki bunlar, hitabetçiler (retorikçiler)- veya meşhur görüşe dayalı olarak kıyas yapanların -ki bunlar cedelcilerdir- kıyaslarının analizi, gerçekte orta terimsiz olan öncüllere varmak zorunda değildir. Bilakis kıyas, çoğunluğun kabul ettiği meşhurlara veya bir grubun kabul ettiği makbüllere vardığında, o düzlemde (yani hitabet ve cedel düzleminde) bir kıyas olur. Şayet

onlardaki ilk öncüller, orta terimsiz olmayıp bir orta terime sahipse -adalet iyidir ve zulüm kötüdür gibi- cedelde (diyalektik) orta terimsiz olarak alınır, ilimlerde ise bu öncüller için orta terim talep edilir. Bazen Sokrates'in Thrasymachus'a hitap ettiği tarzda cedelde de talep edilir. Bazen meşhur öncül, orta terimsiz olur, ama bunun nedeni kendinde ve hakikatte açık oluşu değil, yanlış olmasıdır. Bunun "haz, iyi ve mutluluktur" sözünü örnek verebiliriz. Cedeli kıyasların meşhur öncüllere çözümlenmesi gerekir; burhânî kıyasların da burhânî öncüllere çözümlenmesi gerekir.

Şimdi bizzat ve bilaraz olan yüklemelerin durumunu bir kez daha ele aldıktan sonra bu orta terimlerin, sonlu olduğunu açıklamaya başlamalıyız. Bu amaçla deriz ki: Yükleme bir yönden "o gerçekte yüklem, bilaraz değildir" denir. Bu, yüklenen şeyin yüklenmesi için konu bizâtihî ve zatı meydana gelmiş olarak konu olmayı hak ettiğinde ve böylece konu yapıp hangi yükleme tarzında olursa olsun bir yüklem ona yüklendiğinde olur. Bunun örneği "insan, aktır" sözümüzdür. Kuşkusuz insan, bir cevher olup kendi başına vardır ve herhangi bir taşıyıcının onu taşımasına muhtaç değildir. Sonra aklık, insanda vardır ve insan gibi bir taşıyıcının onu taşımasına muhtaçtır, insan, konu ve ak da yüklem yapıldığında doğru bir yükleme yapılmıştır ve bu, bilaraz değil gerçek yüklemedir. Bu kısmın karşısında bilaraz olanın yüklenmesi vardır. Bu yükleme ise ya doğasında yüklem olma özelliğine sahip bir şeyin döndürülüp doğasında konu olma özelliği bulunan şeyin konusu yapılmasıdır. Sözelimi "bir ak, insandır" denir ve gerçekte konu bilmüve iki kere alınmış olur. Çünkü ak yalnızca ak oluşu yönünden konu olamaz. Fakat konu, ak olmanın ilistiği şeydir. Bu ise aklığın ilistiği insandır ve insan, aktır. Ya da bilaraz yükleme, bir şeyde iki araz bulunması ve bunlardan her birinin diğerine yüklenmesidir. Bu bağlamda "ak, hareketlidir" denir. Bu söz, aklığın ilistiği bir şeye hareket ilişmiştir demektir, yoksa akın kendisi ak olması bakımından hareketlinin konusu değildir. Bir şeyin bizzat kendisi bir vasfa sahip olduğunda, o şeye "bizzat ve hakiki yüklem" denir. Bu durumda o şeyin o vasfa sahip olması doğası gereği de olabilir, bir zorlayıcının o vasfı onda var etmesiyle de olabilir; ancak o vasfın o şeye söylenmesinin nedeni, o şeyin dışında başka bir şey olmamalıdır. Araştırıldığında ise o sıfatın kendinde varlığı olmamalıdır. Sözelimi taşın hareketli oluşu bizzat olmayıp bir zorlamayla gerçekleşse bile "taş hareketlidir" denir. Bunun karşılığında bilaraz yüklem vardır. Bu ise şey kendi zatında olmaksızın bir yüklemle nitelendiğinde olur. Mesela gemide hareket etmeden duran kimseye "o, hareket etmektedir ve şu yere gitmektedir" denir. Araştırdığında ise onun hareketsiz olduğunu görürsün. Bazen gerçekte vasıfla nitelenen, örneğimizdeki gemi gibi (yükleme konu olan) o şeyden ayrı olur; bazen de tıpkı "beyaz bağ" denip de "salkımlarının beyazlığının kastedilmesi gibi (gerçekte vasıfla nitelenen, konu yapılan şeyle) bitişik olur. Canlının insana yüklenmesi gibi daha genelin daha özele yüklenmesi benzerine bizzat yüklem denir. Bunun karşısında ise bilaraz yüklem vardır. Bu bilaraz yüklem, daha özeline daha genele yüklenmesidir. Bu bağlamda "bir canlı, insandır" denir. Bir şey, daha önce yüklendiği bir şeye yüklem olduğunda "o bizzat yüklem" denir. Sözelimi yüzeye "o, aktır" denmesi bunun örneğidir. Bunun karşılığında bilaraz yüklem vardır. Nitekim "ak cisim" denir ve bu, yüzeyi ak demektir. Bir şey, yüklendiği şeye dışardan ve yabancı olarak gelmediği, aksine o şeyin doğasının gereği ve doğasından kaynaklanan bir şey olduğunda ona "bizzat ve gerçekte yüklem" denir. Sözelimi "taş bizzat aşağı doğru hareket eder" deriz. Bu yüklem karşılığında taşın bir zorlamayla yukarı doğru hareket etmesi gibi bilaraz yüklem vardır. Herhangi bir durumda bulunduğu şeyden ayrılma özelliği bulunmayan şeye bizzat yüklem denir. Bunun karşısında bilaraz yüklem vardır. Öyle görünüyor ki taş, taş duvara yüklem olduğunda bu açıdan bilaraz yüklem olmaktadır, çünkü sürekli değildir. Şeyden ayrılma özelliği bulunmayan ve bununla birlikte dışardan eklenen bir yabancı olmayıp şeyin mahiyetini var kılan şeye bizzat yüklem denir. Bunun karşılığında bilaraz yüklem vardır. Öyleyse yüzeyin ak olması bilaraz yüklem. Şeyin tanımında alınabilen veya kendisinin tanımında şeyin alındığı her şeye bizzat yüklem denir. Özetle ikisinden birine ait tanımla şeye uygun olana bizzat yüklem denirken bu iki tanım dışında kalana bilaraz yüklem denir. Zâtının açıkladığımız anlamında zâti yüklemelerin sonlu olduğunu ve bu konuda bilaraz olana iltifat edilmeyeceğini açıklamak istiyoruz.

ALTINCI FASIL

KIYASLARIN PARÇALARININ, OLUMLU VE OLUMSUZ ÖNERMENİN ORTA TERİMLERİNİN SONLU OLDUĞUNA DAİR İLK TALİM'DE SÖYLENENİN ANLATILMASI

İlk Talim'e öykünerek şöyle deriz: Denilmiştir ki, bizatihi yüklemelerin var oldukları ve bizatihi konuların var oldukları bilinmektedir. Bizatihi mevcut olan konu, C gibi olsun ve o, yalnızca bilaraz yüklem olabilsin. H'nin C'ye yüklenmesi, herhangi bir aracı olmaksızın ilksel olsun. Aynı şekilde Z'nin

H'ye ve B'nin Z'ye yüklenmesi de böyle olsun. Acaba bu yüklem, sınırlı (belirli) bir ilk konudan sonsuza dek uzanırlar da daima her bir yüklem üzerine herhangi bir aracı olmaksızın başka bir yüklem alınır ve bu süreç durmaz mı yoksa bu süreç durur mu? Sonra B, başka bir şeyin bizzat yüklenmeyeceği ama T'ye aracısız yüklenebilen bir şey olsun. T de C'ye ve C, B'ye böyle yüklensin. Acaba sınırlı (belirli) bir yüklemden konularda yapılan bu iniş, sonsuza dek sürer de daima bir konu herhangi bir aracı olmaksızın başka bir konu için alınır ve bu süreç durmaz mı yoksa süreç durur mu? İki araştırma arasındaki fark şudur: Biz birincisinde sınırlı (belirli) konudan yola çıktık ve yüklemelerde yükselmeye başladık. İkincisinde ise sınırlı (belirli) yüklemden yola koyulduk ve konularda inmeye başladık.

A, B aracılığıyla C'ye yüklem olsun -ister A'nın bir yüklemi olsun ister herhangi bir yüklemi olmasın ve ister C'nin bir konusu olsun isterse herhangi bir konusu olmasın fark etmez. Acaba A ile B arasında A'nın konuları olan ve B'nin yüklemeleri olan sonsuz sayıda araçlar var mıdır ve B ile C arasındaki durum da böyle midir? Bu araştırma, önceki iki araştırmadan şöyle ayrılır: İlk ikisinde sınırlı (belirli) olan, tek bir taraftı, burada ise her iki taraf da sınırlıdır (belirlidir). Talep edilen ise ikisi arasındaki araçların sonsuz olup olmadığıdır ki sonsuz olması durumunda bu burhânın doğruluğu, sonsuz burhanlara dayalı olacaktır. Bu, yalnızca C'ye A olumlandığında olmamaktadır, bunun yanı sıra şu durumda da olmaktadır: "A, C'dir" öncülü olumsuzsa ve orta terim, B ise "B, C'dir" olumlu ve "A, C'dir" olumsuz olmaktadır. O halde "A, C'dir" arasında daima bir aracı var mıdır? Aynı şekilde bütün olumsuz büyük öncüller arasında bir orta terim mi bulunur yoksa (bu gidiş) daha önce durur mu? Bu talep, birbirine münakis (döndürülmüş) olmayı hak eden şeylerde olmaz -şayet bu şeyler, gerçek yüklemde birbirlerine münakis olmayı hak ediyorlarsa ve bunlarda bir ilk konu ve ikinci yüklem yoksa, aksine onlardan her biri, yüklem ve konu veya yüklem ile konu arasında aracı olabiliyorsa-. Aksine bizim kuşquamız, her iki durumda da olur: Acaba yüklem olarak vaz edilen şey için başka bir şey var da bu başka şey, hem yüklem yapılan şeye hem de onun yandaşına (konuya) sonsuza kadar münakis olabilir mi yoksa bu döndürülme sınırlı mıdır? Onda vazın sonluluğu bir yönden açığa çıktığında bu, yüklemenin o yönden sonluluğunun açığa çıkması demektir ve bunun aksi de doğrudur (yani yüklemenin sonluluğunun açığa çıkması, vazın sonluluğunun açığa çıkması demektir). Çünkü orada vaz, yüklem ve yüklem de vazdır. Ancak o ikisinden (yüklem ve vazdan) her birinin döndürülmedeki (inikastaki) hükmü, yandaşının hükmü gibi olmazsa, bilakis biri gerçek anlamda yüklem ve diğeri arazî olarak yüklem olursa durum değişir (yani birinin sorduğunun bir yönde açığa çıkması diğeri de o yönde açığa çıkması demek olmaz).

Ben derim ki: Bu ikisinin iki yorumu vardır. Birincisi, gerçek yüklemenin gülünin insana yüklenmesi gibi olması ve arazî yüklemenin ise insanın gülüne yüklenmesi gibi olmasıdır. Eğer bu görüş savunulursa bunun anlamı şudur: Söz konusu birbirine döndürülebilirlerin (müteakiler) doğaca birisi konu diğeri de belirli bir yüklem olur ve o ikisinin hükmü de daha önce söylediğimiz gibi birinin o hükme diğeri de daha layık olmaması şeklinde değildir, ikinci yorum, arazî yüklemenin insanın canlıya yüklenmesi gibi ve gerçek zâtî yüklemenin ise canlının insana yüklenmesi gibi olmasıdır. Zira her ne kadar canlı, insana ve insan da canlıya yüklense de konu ve yüklem bizzat belirlidir. Bu açıklanınca şöyle deriz: Olumlamanın iki terimi arasındaki araçlar sonludur. Örneğin bütün B'ler A olsun. Deriz ki: B ile A arasındaki araçlar, sonludur. Bu araçlar, her birine A'nın yüklendiği, onlardan birinin B'ye yüklendiği ve bir kısmının diğeri peş peşe yüklendiği şeylerdir. Bunun nedeni şudur: Araçlar her ne kadar sonsuz olsa da peş peşe yükselerek onları B yönünden aldığımızda veya peş peşe inerek A yönünden aldığımızda kesinlikle ikinci tarafa ulaşamayız. İster onların bir kısmını aralarımızda herhangi bir aracı olmaksızın peş peşe alalım ister bir kısmını alıp aralarındaki araçları bırakalım ister hepsini birbiri ardına aralarında herhangi bir aracı olmaksızın ve sonsuz olarak alalım isterse de hepsini sonsuz olarak katlanan katmanlar (tafarat) olarak alalım ondaki söz birdir. Biz her ne zaman bir sınırdan başlasak bir son sınıra ulaşamayız ve orada bir son sınır yoktur. Çünkü "bu, gidildiğinde sonsuz bir yoldur" sözün ile "sınırsız bir yoldur" sözün arasında fark yoktur. Yine "gidildiğinde sonuna varılan bir yoldur" sözün ile "sınırı olan bir yoldur" sözün birdir. Sonra belirli bir sınırın olması, ama o sınıra ulaşılmaması ve ulaşılmayan bir son olması imkânsızdır. O, şöyle diyenin sözü gibidir: "Sen bir'den yükselmeye başladığında belirli bir sınır olan bine kesinlikle ulaşamazsın, çünkü bir ile bin arasında sonsuz sayı dereceleri vardır". Bu, ölçülerle yürütülemez ve bu sözü söyleyen şöyle der: "Her ölçünün iki tarafı arasında sonsuz sayıda bilkuvve sınırlar vardır, çünkü bitişik ölçülerin, bölünmedikleri sürece, kesinlikle kısımları yoktur; onlarda varsayılacak her ölçünün sayısı sınırlıdır ve bitişik ölçünün iki sınırı arasında vehmedilen sonsuzluk, bilkuvve bir durumdur, yani onlardaki sınırlar bilkuvvedir; sınırların varlığı bilkuvvedir ve asla bilfiil var olmazlar, aksine onlardan her biri diğeri de ondan var olur". Şu anda incelediğimiz şeyde iki sınır ve iki taraf vardır. Bunlar arasında araçlar olduğunda kendiliklerinde bir düzeni hak eden ve bir bölünme dayanmaksızın meydana gelmiş olan anlamlar olurlar. Öyleyse açığa çıkmıştır ki; böylesi iki taraf (uç) arasında sonsuz araçların bulunması mümkün değildir.

Olumsuzdaki durum da böyledir. Hiçbir C, A değildir" dediğimizde ve ikisi arasında aracı olduğunda yani C için varolan ve A'nın kendisi için varolmadığı B gibi bir şey olduğunda, her iki öncülde, yani olumsuz büyük öncül ve olumlu küçük öncülde daima aracından sonra aracı olması mümkün değildir. Olumlunun böyle olmasının nedenini daha önce anlatmıştık. Olumsuz gelince; çünkü onun açıklanması, üç şekilden biriyedir. Birinci şekil yoluyla açıklanması, örneklendirdiğimiz gibidir ve dolayısıyla her halükarda -eğer

olumsuz büyük öncüllerin aracıları sonsuza kadar giderse- beraberce sonuç veren bir olumlu ve bir olumsuz olmak üzere her olumsuz için sonsuz olumluların, sonra olumlu için olumluların meydana gerekir. Aşağı küçük öncül için olumlanan sınırların, iki sınır arasında sonsuza dek gitmesi mümkün olmadığına göre açıktır ki, sayıca onlardan fazla olmayan olumsuz yüce büyük öncüllerin sınırları sonludur. Şekil, ikinci şekil olduğunda da bu böyledir. Çünkü küçük Öncülün kendisi olumluda zorunlu değilse de her kıyasta bir olumlu öncül bulunması gerekir. Üçüncü şekilde ise her halükarda olumlanan belirlidir.

Yine (İlk Talim'de) şöyle denilmiştir: Şeyin mahiyetine dâhil olan yüklem, sonludur. Çünkü bunlar, şeylerin tanımlanmasına (sınırlanmasına) dâhildir ve tanımlar (sınırlar) ancak onlarla tamamlanır. Eğer tanımlar (sınırlar), kendilerinde yüklem, sonsuz sayıda varolmaya dayalı olsaydı herhangi bir şeyi tanımlamamız (sınırlamamız) mümkün olmazdı. Fakat tanımlar mevcuttur, çünkü şeyler, tasavvur edilmektedir ve onların ilkeleri, sonludur.

Sonra bunun ardından İlk Talim'de şöyle denilmiştir: Biz "ak olan, yürüyor ve bu büyük, ahşaptır" dediğimizde yükleme ve konu yapma, hak ettiği yönden yapılmamıştır. Fakat "ahşap, büyüktür" denildiğinde ve "bu insan, yürüyor" denildiğinde yükleme ve konu yapma, hak ettiği yönden yapılmıştır. Çünkü birinci sözümüzün -ki o, "büyük, ahşaptır" veya "yürüyen, insandır" sözlerimizdi- anlamı, yürüyenin kendisinin yürüyen olması bakmamdan veya büyüğün kendisinin büyük olması bakmamdan ahşap veya insanın konusu olması değildir. Yine onun anlamı, bizzat yürüyenin kendisinin konusu olan başka bir şeyi gerektirmeyen ve içermeyen mevcut bir şey olduğu da değildir. Çünkü bu, doğru değildir. Aksine "yürüyen, insandır" sözümüzün anlamı, yürümenin ve yürüyen olmanın iliştiği şey, insanın ta kendisidir demektir. Aynı şekilde falan ölçüde ve büyük olmanın iliştiği şey, ahşabın ta kendisidir demektir. "İnsan, yürüyendir" sözümüzün anlamı, insanın kendisi -insan olmanın iliştiği şey değil- yürüyenin kendisidir demektir. Yine "ahşap, büyüktür" sözümüzün anlamı, ahşabın kendisi -ahşap olmanın iliştiği başka şey değil- büyüktür demektir. Sen biliyorsun ki "yürüyen ve yürümenin iliştiği şey" sözümüz ile "insan veya ahşap veya cevher veya zat olan şey" arasında fark vardır. Çünkü birincideki şey, dış dünyadaki varlıklardan (ayn) biri olup kendinde bir tür ve bir hakikattir. Yürüyen yalnızca yürüme sahibi bur şey olması bakmamdan başka bir şey olup o değildir. Diğer örnekte ise cevher olan şey, cevherin zatından başka değildir ve cevherliğinin iliştiği bir şey değildir; dolayısıyla o, kendinde türlüğü ve hakikati meydana gelmiş bir şey olup ona zatının dışında başka bir anlam eklenmiştir ve bu anlam nedeniyle o, cevher adını almıştır -tıpkı yukarıda o anlam nedeniyle yürüyen adını alması gibi. Şu halde insan ve ahşap gerçekte iki konu olup bir konuya ve cevherlerinin dışında bir şeye nispeti gerektirmezler. Yürüyen ve büyüğün her biri ise yürüyen ve büyüğün anlamına ve (ayrıca) bir konuya delalet eder, iki duruma iki isim verelim ve bu iki durum, bu isimle birbirlerinden ayrılırlar; yürüyenin insana yüklenmesine gerçek yükleme, insanın yürüyene yüklenmesine ise bilaraz yükleme ismini verelim. Her yükleme ya şey nedir? yoluyla ya da o nasıldır?, o nicedir?, o neye göredir (muzâfır)?, o nerededir?, o ne zamandadır?, o etki midir? veya o edilgi midir? yoluyla. Diğer kategoriler de böyledir. Bunların bir kısmı cevhere dâhildir, bir kısmı da akın insana yüklendiği gibi arazdır. Yüklemlerde bu ikisinin (cevher ve arazın) dışında bir şey kesinlikle yoktur. Platon'un idealına gelince; onlara veda etmeliyiz; Onlar anlamsız sesler ve isimlerden ibarettir. Şayet mevcut olsalardı bile Burhân (kesin kanıt) ilmine hiçbir girdileri olmazdı, çünkü burhân, sözü edilen bu yüklemlere dairdir. Bu araziler (araz olan şeyler) gerçekte cevherlerde bulunurlar. Her ne kadar tek başına bir niceliğin, bir niceliğe konu yapılması ve tek başına bir niteliğin bir niteliğe konu yapılması dilde mümkün olsa da varlıkta bu mümkün değildir. Aksine onların tamamının ilk konusu, cevherdir. Örneğin yüzey, düşüncede ve dilde şeklin konusudur, ama varlıkta yüzey ve ona ilişkin şeyin cevherden başkasında var olmaları kesinlikle imkânsızdır ve cevher gerçekte onların tamamının konusudur. Bu böyle olduğundan gerçek konu olan taraf) sınır ve sondur. Şeyin neliğine (mahiyetine) dâhil olan yüklem, sınırlı ve sonlu cinsler ve fasıllardır. Çünkü açıklamıştık ki, zihin, tek bir şeyin tanımlanması için sonsuz şeyleri kat edemez. Oysa tanımlama (sınırlama) vardır; ilişkin yüklem, ise hem konu -ki bu, cevherdir- yönünden bir tarafı vardır hem de yüklem -ki bunlar, on kategoridir- yönünden bir tarafı vardır. Çünkü on kategoriden her biri, ya niteliktir, ya niceliktir, ya görelidir ya da başka bir şeydir. İki taraf arasında olanlar daha önce açıkladığımız üzere sınırlıdır. Yine yüklem, arasında, her ne kadar onların cevher olan konularının tanımlarına dâhil olmasa bile, onların tanımlarına yani tikel ve konuda mevcut olan tanımlananların tanımlarına dâhil olanlar vardır. Şeyin tanımlarına dâhil olanlar, sonludur. Öyleyse bütün yüklem, -ister cevherlerin tanımlarına dâhil olsunlar ister zâtî araz olsunlar isterse de uzak araz olsunlar- sonludurlar. Bu yönden de aracılardan (orta terimlerin) sonluluğu açığa çıktı. Bu yön, tasavvur ve tanım dikkate alındığı yönüdür. Şu halde açıklığa kavuştu ki burada ilksel öncüller vardır; yüklem ve konular aracısızdır (orta terimsizdir) ve onlar, peş peşe gelirler. Burhânla bilinen şeylerin, burhândan daha şerefli başka bir yönden bilinmesi mümkün değildir. Her burhânî bilgi, ancak kendisini önceleyen bir bilgiyle bilinir. Şayet bu durum, sonsuza kadar sürerse burhânî bilgi asla mümkün olmaz. Ama orta terimi

bulunmayan öncüllerde durursa, en uygunu, durmanın vazedilen asıllarda (hipotezlerde) gerçekleşmesidir. Eğer vazedilen asıllarda durma, bu asıllar başka bir ilimde kanıtlanmıyorsa, burhânî olmayan bir duruştur. Öyleyse durma, vazedilen asıllarda olduğu takdirde bu asılların bir vakitte burhânî bir açıklamasının yapılması ve işin sonunda araştırmanın orta terimsiz öncüllere varıp dayanması gerekir. Aksi halde ne burhân ne de burhânî bilgi (ve/veya ilim) mümkün olur. Hasmin, sonsuz araçların mümkün oluşu hakkında delil getirmesi, burhânî değildir ve dikkate alınmaz.

Burhân, ancak konu için bizâtihi mevcut olan şeyler yönünden alındığından bu şeyler ya konunun tanımına dâhildir ya konu o şeylerin tanımına dâhildir. Birincinin örneği, sayı için nicelik ve çokluktur. Bu kısmın sonlu olduğu açığa çıktı.

İkincinin örneği ise sayı için tek gibidir. Bunun da sonsuza gitmesi imkânsızdır. Bu nedenle sayı için olana benzer bir şeyin tek için de olması ve o şey için de başka bir şey olması imkânsızdır. Çünkü bütün bunların tekle birlikte varlığı, sayıdadır ve sayı tekle birlikte, onların tanımında alınır. Eğer onlar sonsuza kadar giderse onlarla birlikte onların tanımında alman da sonsuza kadar gider. Çünkü onlardan her bir yüklem, onların tanımlarında alman bu şeylerden bir konudur. Her öndeki, arkadakiyle birlikte yüklem tanımına dâhildir. Öyleyse onlar, peş peşe gelen ve hepsi de tanımlarda alman sonsuz konulardır. Oysa bunun imkânsızlığı açığa çıkmıştı. Yüklemlerinin tanımlarında alman konular sonsuza kadar gitmediğine göre o konulara eşit olan yüklemeler de sayıda böyledir.

Fakat birisi şöyle diyebilir: "Onun imkânsızlığı, tek bir şeyin tanımında alman sonsuz şeylerde açığa çıktı. Burada ise onlardan tek bir şeyin tanımında alman, ancak o sonsuzdan sonlu bir bütün içindir ve bu bütün, iki tarafın arasındadır; o bir ile iki taraf ve her biri arasındaki sonludur." Bu kimseye şöyle denilir: Burada sonsuz konuların bilfiil meydana geldiği kabul edilmiştir ve fiil, henüz bilkuvve olan hiçbir şey dışarıda kalmaksızın hepsini kuşatmaktadır. Her biri, hepsi ve tamamı, tek bir tanımda mevcuttur. Çünkü her öndeki, sonrakinin alındığı şeyin tanımında alınmaktadır. Öndeki ile kastettiğim, uca yakın olan ve kendisi dışındaki şeyin onun tanımında alındığı şeydir; dolayısıyla varlıkta meydana gelmiş konular için onların dışında bir yüklemi olması gerekir; fakat o konuların dışında olan bir şey yoktur, aksine her yüklem, varolur ve o bütünden biri olarak alınır ki bu imkânsızdır. Sonra sonsuz şeylerin beraberce bir tek cinsten hatta sayıca tek bir şeyde bir düzene sahip olarak bulunması nasıl mümkün olabilir?! Tek ve onun ardından gelen sonsuz eklentilerin tamamı, hiç kuşkusuz sayının türlerinden tek bir şeydedir. Yüklemlerde ilerledikçe onların sayısı azalır. Tertibi (sıralamayı) içeren sayı ise eksilme durumunda birde sona erer.

Öyleyse açığa çıktı ki: Ne yüklemelerin tanımlarında alman konular ve ne de konuların tanımlarında yüklemeler sonsuza dek gider. Bütün bunlardan burhanların orta terimsiz ilkeleri bulunduğu açığa çıktı. Bu ilkelerin burhanlarının bulunmadığı ve onların bölünmeyen öncüller olduğu açığa çıktı. Üstten ve aşağından yüklemenin durduğu ve orada şey üzerine bir ilk yükleme olduğu açığa çıktı. Her ne kadar konuya yapılan yüklemelerin çoğu genel bir sebepten dolayı olsa da -mesela üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit oluşunun eş kenara ve çok kenara yüklenmesi, eş kenar ve çok kenardan birinin kendi olması bakımından değil üçgen olması bakımındandır ve üçgen bunların her ikisini de kuşatmaktadır- her şey için yapılan her yüklemenin, ilk olarak genel bir şey için olması zorunlu değildir ki üçgen için başka bir genel şey olsun. Aynı şekilde o genel şey için de başka bir genel şey olsun. Aksine işin sonunda bir şey için bizâtihi, ilksel ve aracasız olur. Tek, basit (yalın) ve temel öncül, bu aracasızlar arasındadır, bir terimin girmesiyle bilkuvve iki öncüle bölünmez ve onun burhânî yoktur, çünkü bir orta terimle bölünmeyen şeyin burhânî yoktur. Bu ilkelerin bir kısmı, olumluları sonuç veren burhânların ilkeleridir, bir kısmı da olumsuzları sonuç veren burhânların ilkeleridir. Nasıl ki bazen orta terimsiz bir öncül, olumlu olup olumlu burhânın ilkesi olursa aynı şekilde orta terimsiz bir öncül de olumsuz olup olumsuz burhânın ilkesi olur. Bunlar, öncüllerin basitleri ve ilkeleridir. Nitekim ağırlıkların ilki minadır ve nota boyutlarının ilki, iki notasından birinin diğerine nispeti, otuz altının otuz beşe nispeti olan çeyrek tonlamadır. Çünkü bunlar, başka boyutlara bölünmezler ve oktav, dominant, yarı dominant, tonlama ve çeyrek tonlama gibi isimleri olan diğer boyutlar bir şekilde bunlara bölünürler. Öncül orta terimle bölündüğü ve tümel olumlu olduğunda orta terimin iki tarafın dışında olması mümkün değildir, aksine hiç kuşkusuz ikisi arasında aracı olur. Öncül olumsuz olduğunda ise orta terim bazen iki tarafın dışında olabilir, bazen dışarıda olmayabilir. Şayet kıyas yapmaktaki amacın, küçük terim için varolanı olumsuzlamak ise orta terimin dışarıda olması mümkün değildir. Analizde derinleştğinde (görürsün ki orta terim) olumsuzun iki terimi arasında bu türden bir aracılık yapmaya devam eder.

Üçüncü şekilde açıklama ise yalnızca tikelin ispatı içindir. Bu da bilfiil değil bilkuvve açıklamadır. Birinci şekilde bulunan her terim, arada yani iki terim arasında bulunur. Fakat ikinci şekilde küçük terim tarafından değil büyük terim tarafından özetle tümel taraftan çıkar. Oysa üçüncü şekilde, olumsuz olması mümkün olan büyük terim tarafından değil küçük terim tarafından çıkar. Aynı şekilde analizde (Çözümlemede) olumsuz, birinci şekilden bir öncülün kıyasından temellendirmek istediğinde analizi sürdürüp orta terimi iki terim araşıma sokabilirsin. İkinci şekildeki karinelerden böyle bir şeye ihtiyaç duyduğunda ve olumsuz sonuç çıkarmak için bir kıyas oluşturmak istediğinde küçük taraftan çıkmaz. Üçüncü şekilde ise olumsuz taraftan çıkmaz.

Böylece ilk Talim'de söylenen ile aynı doğrultuda açıkladık. Bu meselede söylediklerimizin hepsinde meşhurda söyleneni serdetmeyi amaçladık. Bilmen gerekir ki meşhurda söylenenin tamamı şu noktada düğümlenmektedir: Aracıların ve gerçek yüklemelerin sonsuzluğu nedeniyle iki terimin birinden diğerine gitmek imkânsızsa ne bir tanım ne de bir burhân vardır. Dolayısıyla bunlardan hiçbirisi, burhân ve tanımı inkar eden kimseyi bağlamaz. Ancak başka bir yönden bir tanım ve burhân olduğu o kimseye açıklandıktan sonra bağlayıcı olabilir. Bu ise mantıkçının işi değildir, bilakis mantıkçının konusudur. Dayanılacak şey, analiz meselesinde zikredilendir. Çünkü analiz, bir şeydeki yüklemelerin sonlu olmamasını gerektirir. Bütün bunlardan burhânlardaki artışın, sonsuza kadar gitmeyeceği değil analizdeki artışın sonsuzda dek gitmeyeceği açıklanır. Artışın nasıl sonsuza dek gittiğini ise daha sonra açıklayacağız.

YEDİNCİ FASIL

TÜMEL, OLUMLU VE DÜZ BURHÂNIN HEPŞİ, MUKABİLİNDEN DAHA ÜSTÜNDÜR

İlk Talim'de şöyle denilmiştir: Burhanların bir kısmı tümel ve bir kısmı da tikeldir; bir kısmı olumlu ve bir kısmı olumsuzdur; bir kısmı düz ve bir kısmı hulfidir (terstir). Bu nedenle tümel burhânın mı yoksa tikel burhânın mı daha üstün olduğunu; olumlu burhânının mı yoksa olumsuz burhânın mı daha üstün olduğunu ve düz burhânın mı yoksa hulfî (ters) burhânın mı daha üstün olduğunu incelemek gerekir.

Sonra şöyle denilmiştir: Bir kimse şöyle demek suretiyle tikel burhânın tümel burhandan daha üstün olduğunu zannedebilir: Biz Zeyd'in müzisyen veya düşünen olduğunu Zeyd'in kendisinden hareketle açıkladığımızda bu açıklama, bütün insanların böyle olduğunu açıklamaktan daha üstündür. Çünkü bu, bir şeyi kendisinden açıklamadır, oysa öteki şeyi kendisinden değil başkasındaki bir şeyden açıklamadır, ikizkenar üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olduğunu onun kendisinden bilmek, kendisinden değil de başka bir şeyden yani üçgenden bilmek gibi değildir. Tikelden açıklama, zatı gereği ve kendisindendir ve tümelden açıklama, şeyin zatından ve kendisinden değildir. Zattan olan açıklama ise daha üstündür. O halde tikel daha üstündür. Yine bir kimse şöyle zannedebilir:

Tikel başka bir yönden daha üstündür, çünkü mevcutlar, bu tikellerdir; tümel ise ya mevcut olmayıp sadece vehmedilen bir şeydir ya da tikellerde mevcut olup tikellerle meydana gelen bir şeydir. Eğer mevcut değilse onun kanıtlandığı şey, ancak tikellerde mevcut olmayı kanıtlar. Mevcut olan hakkındaki burhân ise mevcut olmayan hakkındaki burhandan daha üstündür. Şayet mevcut ama tikellerde meydana gelmişse onların dışında değildir. Sonra tümel hakkındaki burhân, tümeli sanki zatı gereği tikellerden ayrı ve onların dışında bir şeymiş gibi yapmaktadır. Bu bağlamda (mutlak) üçgeni, bu üçgenden ve o üçgenden başka bir şey, sayıyı bu sayıdan ve o sayıdan başka bir şey yapmaktadır. Gerçeğin saptırılmasını gerektiren şey ise gerçekten sapmıştır. Öyleyse tümel hakkındaki burhân, ya yok olan (ma'dûm) bir şey hakkındadır "ya da varlığı gerçekliğinden çarpıtılmış şey hakkındadır. Şu halde tikel hakkındaki burhân, daha üstündür.

Yine tümel açıklama, hataya çokça konu olmaktadır. Çünkü bu burhânî kullananlar, matlup olmayan şeyler hakkında burhan (kesin kanıt) oluşturan kimseler gibidirler. Sözelimi uyumlu (mütenâsib) niceliklerin, değiştirildiklerinde uyumlu olacaklarını kanıtlayan kimse, bizzat çizgiyi ve yüzeyi kanıtlamış olmaz, aksine onlardan (çizgi ve yüzeyden) olmayan bir şeyi kanıtlamış olur. Tümel burhân, bir yönden daha çok olan hakkında olsa bile başka bir yönden varlıkta daha az olan hakkındadır. Çünkü varlıkta olan, çizgi, yüzey ve zamandır. Bununla birlikte Aanalitikler'de söylendiği üzere çoğu kez tikel ile tümel gerçeğe aykırı bir zan oluşur. Eğer burhânın tikel ve meydana gelmiş mevcut hakkında olması amaçlansaydı bilgi ve zannın beraberce oluşması imkânsız olurdu. Çünkü bilgi ve zannın beraberce gerçekleşmesi imkânsızdır. Öyleyse tümel hakkındaki burhân, daha düşük ve daha bayağıdır.

Sonra İlk Talim'de şöyle denilmiştir: Tikelin bilgisi, tümelin bilgisinden daha çok değildir, aksine daha azdır. Çünkü ikizkenar üçgenin açıları şöyle şöyle olduğunda bunun nedeni, onun ikizkenar üçgen oluşu değildir, aksine onun üçgen olmasıdır. Bunu ikizkenar üçgen hakkında ikizkenar üçgen oluşu yönünden değil de üçgen oluşu yönünden bilen kimsenin bilgisi daha çoktur. Zira bunu ikizkenar üçgenin dışındaki üçgenler hakkında da tıpkı ikizkenar üçgen hakkında bildiği gibi fiile yakın bir kuvveyle bilmektedir. Bu özelliğin üçgende bulunduğunu bildiğinde onun bizzat iliştiği şeyde bulunduğunu bilmiş olur; bu özelliğin ikizkenar üçgende bulunduğunu bildiğinde ise onun bizzat ilişmediği şeyde bulunduğunu bilir. O halde tümel, daha üstündür.

Yine tümelin doğasına delalet eden lafiz, birden anlam arasında ortak (müşterek) bir lafiz değil, eşit anlamlı (mtevtı) bir lafızdır. Tmelin tikellerdeki doğası, arazların doğası gibi değildir, aksine cevhere yatkın ve tanıma dâhil bir doğadır. Onun varlığı, tikel bireylerin varlığından daha az değildir. Bununla birlikte (tümelin doğası) benzerliği nedeniyle tek iken tikellerdeki tmeler sonsuzdur. Çünkü sabit ve sürekli olanın varlığı, bozulışa uğrayanın varlığından daha çok ve daha güçlüdür. Bozulışa uğrayan tikel hakkında, onun tikel olması bakımından kurulan burhân, bu tikeller bir bütünde ortak olup onunla tanımlanmadıkları ve hepsi için tek bir burhân yeterli olmadığı sürece, neredeyse hiçbir fayda sağlamaz. şayet böyle olmasaydı sonsuz burhânlara ihtiyaç duyulurdu. Yine tümel hakkında burhân oluşturan iimse, tümeli madum (yok olan) yapmadığında onu tikellerden ayrı bir şey olarak kabul etmesi gerekmez. şu halde tikellerdeki tümel cevherlerin durumu, nicelik ve nitelik gibi tümel arazlardan farklı değildir ki, acaba bu arazların tümel olması için tikellerin dışında olup bir konuda bulunmaksızın kendi başlarına varolan şeyler olmaları gerekir mi; acaba tmelerin tikelleri müstakil bir tanıma sahip olduklarında müstakil bir varlığa da sahip olurlar mı diye sorulsun. Bir kimse hataya düşerek tümelin, müstakil bir burhâna sahip olması nedeniyle tikellerin dışında olduğunu zannederse, tümel burhanı gereği gibi kullanan değil o kimse yanlışa kulak verdiği ve imkânsızı vehmettiği hususta kanamaya maruz kalır. Sen başka yerlerde başkası dikkate alınmadan bakılan şey ile başkasından ayrı ve soyut olarak bakılan şey arasındaki farkı oğrenmiştin. Yine burhânın, illet ve niinlikten oluşan bir kıyas olduğu hakkında daha önce doyurucu açıklama yapmıştık. Tümel ise illeti vermeye daha layıktır. Çünkü anlam, tümel için bizâtihi (doğrudan) ve ilk olarak mevcuttur. Kuşkusuz her şey kendisine bizâtihi ilişen bir şeye sahiptir; bizâtihi ilişen şey, buna ilişmek için bundan başka olduğu varsayılan diğer bir şeye ilişme gereği duymaz, aksine varsayılan o başka şeye ilişmese bile buna ilişir ve o başka şeye ilişmesi ancak buna ilişmesiyle olur; dolayısıyla başkasına ilişmesi bunun sebebiyledir ve bu, o şeye sahip olmada başkasının illetidir. şu halde tümel, tikele onun bizâtihi (doğrudan) zelliğini verendir. Tümel, niçin araştırmasının kendisinde son bulduğu şeydir. Araştırmanın sonunda ise bildiğimizi zannettiğimiz şey vardır. Nitekim bir kimse "falan niçin geldi" diye sorsa ve ona "bir mal almak için geldi" denilse; sonra "niçin alacak" diye sorulsa ve "alacaklısına borcunu ödemek için" denilse; sonra "niçin ödeyecek" diye sorulsa ve "haksız olmamak için" denilse, bu ve benzeri noktalarda neden araştırması biter ve nefis, bildiği şeyde skna erer. Hiç kuşkusuz, böylesi durumlarda neden araştırması, artık vazgeçilmez bir şeye ulaşır; hüküm, bu en genel ve en üstün şeyin gereği olur ve başkasına onun sebebiyle ulaşır. şşte o, amaçlanan illettir.

Aynı şekilde tikeller hakkında "bu üçgenin dış açıları niçin dört dik açıya eşittir" diye sorup da tikel bir şeyle cevaplayarak "nk o, altındandır" veya "nk o, elbiseye yazılmıştır" veya "nk o, bu üçgendir" dediğimizde bunlardan hiçbiri talep edilen zâti illet olmaz. Fakat şöyle dediğimizde zâti illet vermiş oluruz: "nk o,  doğru çizgi tarafından kuşatılan bir şekildir ve bu çizgilerin her biri çıktığında onun etrafında iki dik açıya eşit iki aı resmolur ve bunların tamamı, altı dik açı olur; bu altı açıdan ikisi, içeri girer ve dışarıdakiler dört tane kalır. Öyleyse biz, illeti vermede tümel hakkındaki burhâna mecbur kalırız. Aynı şekilde bizim bu hükmü ikiz kenar üçgen hakkında tümel burhânla kanıtlamamız ancak "o, kenarlarının durumu şöyle şöyle çıkmak olan bir üçgendir" demekle olabilir.

Yine tikeller sonsuz ve sınırsızdır, oysa tümel basit ve sınırlıdır. Sonsuz olan ise sonsuz olması yönünden bilinmez. Ancak sonlu ve sınırlı olan bilinir. Öyleyse zâti bilgi, ancak tümele aittir ve o, bilinirlik anlamında daha çoktur, dolayısıyla burhânla kastedilmeye daha layıktır. O, burhânlara daha layık olduğundan burhânlar da ona daha layıktır. Çünkü "daha layık olmaklık", görelilik kategorisindedir. Bu, ona başkasından daha layık olduğuna göre o da buna başkasından daha layıktır.

Yine kendisi bilindiğinde bu, başkasını bilmek demek olan, ama başkasını bilmek onu bilmek demek olmayan şey, bilgi vermeye o başkasından daha layıktır. Tümel kanıtlandığı ve bilindiğinde bu, hem onu bilmek hem de fiile yakın güçle onun altına giren tikeli bilmek demektir. Tikel bilindiğinde ise bunun -ne bilfiil ve ne fiile yakın bilkuvve ile- tümelin bilgisi olması zorunlu değildir. O halde tümel, daha tercih edilir durumdadır.

Yine tümel burhânda orta terim, ilkeye daha yakın olur. Dolayısıyla o, her şeyde daha derinliklidir (istiksa) ve ilkeye sahip olduğu anlamda ilkeye ondan daha uzak olandan daha çoktur. şu halde tümel burhân, tikelden daha derintisidir.

Böylesi sözler, İlk Talim'de söylenmektedir. Ancak yle görünüyor ki durum, bizzat İlk Muallimin söylediği gibi, şöyledir: Bu delillerin bir kısmı mantık ve cedeldir. Bununla birlikte bir mantıkçı (İlk Muallimin söylediği) bu sözden, İlk Muallimin bu delillerin bir kısmının burhâna özgü olmadığını söylediğini anlamıştır. Bu delillerden kulak verilmesi gereken, şudur: Tmelin bilgisi, bilkuvve tikelin bilgisidir ve tikeli kanıtlamanın ilkesidir. Tikelin bilgisinde ise kesinlikle tümelin bilgisi bulunmaz. Çünkü her üçgenin açılarının şöyle olduğunu bilen kimsenin ikizkenar üçgenin aynı şekilde olduğunu bilmesi çok kolaydır, ikizkenar üçgenin böyle olduğunu bilen kimse kesinlikle tek başına bu bilgiden bütün üçgenlerin böyle olduğunu bilmez. Nedeni araştırmak, tümel bilgiye muhtaç kılar sözü de bunun benzeridir. Yine tümel aklidir ve gerçek bilgi de akla aittir. Tikel ise duyusaldır ve duyusal, duyusal olması bakımından ne bilinir ne de kanıtlanır.

Sonra şöyle denilmiştir: Yalnızca olumlu asıllar (hipotezler), ilkeler ve müsaderelerden (postulatlardan) alınan burhânlar -ki bunlar, olumluyu açıklarlar-, olumsuzlardan alınan burhanlardan daha üstündür. Bu hususta çeşitli deliller getirilmiştir. Delillerden biri şudur: Olumlu burhânlar, çeşitli, değişik ve çok sınıflı şeylerin kullanımına muhtaç etmez. Oysa olumsuz hakkındaki burhân, bunlara muhtaç eder. Çünkü sırf olumsuzlar, sırf olumlular gibi sonuç vermez, aksine olumlularla karıştırıldığında verir. Şey hakkında peş peşe gelen illetler verdiğimizde gerçek niçinliği vermiş oluruz, (zira) o illetlerden biri, malule en yakın olan sonuncudur. Aracıların çoğaltılmasında hiçbir yarar yoktur. Aksine yarar, araçların azaltılmasındadır ve kısa keserek bitişik olan yakın aracıyla yetinilmesindedir.. Çünkü daha azdan çıkan bilgi, çok şeyin bir araya gelmesiyle gerçekleşen bilgiden daha üstündür. Çünkü azdaki hata, daha az ve çoktaki hata daha çoktur. Anlamanın azda sınırlanması daha çoktur ve çokta sınırlanması daha azdır. Durum böyle olunca tek ve farklılaşmayan bir minvalde cereyan eden burhân, çok ve farklı parçalardan oluşan burhândan daha üstündür. (İmdi) olumlu burhân, yalnızca olumlulardan oluşur. Olumsuz burhân ise olumlu ve olumsuzlardan oluşur. Olumlunun ilkeleri, türce daha azdır ve olumsuzun ilkeleri, türce daha çok ve daha farklıdır. O halde olumlu, daha üstündür. Yine hem bilinmek hem de varolmak için ikinci bir şeye muhtaç olmayan ama İkincisinin kendisine muhtaç olduğu şey, İkinciden hem daha önce hem de daha bilinirdir. Olumsuz burhân, olumlu bir öncül olmadığı sürece kesinlikle tamamlanmaz ve ancak onunla bilinir -ki söz konusu olumlu öncül, kanıtlanan bir öncülse hakkında olumlu bir burhân olur-. Olumlu burhân ise olumsuz olmadan tamamlanır ve bilinir. Öyleyse olumlu burhân, olumsuzdan daha önce ve daha bilinirdir. Yine olumlu burhânların terimlerinde aracı (orta terim) bulunur ve bu aracının iki tarafa nispeti, yalnızca olumlunun nispetidir. Aynı şekilde olumlu burhânlardaki artış da -ki artış, olumlu burhânların oluşturulması için üç terimin dışında bir terimin alınmasıdır- olumludur ve bu artış sonsuza dek olabilirse böyle devam eder ve artışta olumsuzun katkısı yoktur. Olumsuz burhânda hem aracı hem de artışta baskın olan ise olumludur. Çünkü sen "bütün der, B'dir, hiçbir B, A değildir" dediğinden, şayet C ile B arasında bir terimi aracı yapmayı istemişsen kuşkusuz iki olumlamayı aracı yapmışsındır; şayet B ile A arasında bir terimi aracı yapmak istemişsen bir olumlu ve bir olumsuza gerek yoktur; bu durumda kıyasın bütünü -her nasıl aracı yaparsan yap- iki olumlu ve bir olumsuzdan oluşmuş olur. Tıpkı şu sözün gibi: Bütün der, B'dir, bütün B'ler D'dir ve hiçbir D, A değildir; veya bütün der D'dir, bütün D'ler B'dir ve hiçbir B, A değildir. Aym şekilde aracı yapmayı ilk öncüllere kadar götürsen olumlular artar ve olumsuzlar bire düşer. Şayet kıyasın tamamlanması araçlarla değil, aksine dışardan artışla olur da "hiçbir B, A değildir" sözüne diğer bir olumsuz eklersen bileşik bir kıyas yapman mümkün olmaz. Fakat bileşik bir kıyasla "hiçbir C, D değildir" sonucunu çıkarmak için mutlaka bir olumlu artırıp "bütün D'ler A'dır" demeye ihtiyaç duyarsın. Öyleyse açıktır ki olumlular, olumsuz burhânlarda baskındır ve güç bakımından olumsuzdan daha çoktur. Öyleyse olumlular, bütün kıyaslarda zihinde hazır bulunma bakımından olumsuzlardan daha zorunludurlar ve kendiliklerinde daha üstündürler. Dolayısıyla olumlulardan oluşanlar ve onlara götürenler de daha üstündürler. Yine her ne kadar büyük öncüller orta terimsiz olup olumlu burhanlarda olumlu ve olumsuz burhanlarda olumsuz olsalar da olumlu daha önce ve daha bilinirdir. Olumlunun daha önce olmasının nedeni daha basit (yalın) olmasıdır, çünkü olumlu, iki terim ve bir bağ ile tamamlanır. Olumsuz ise iki terime, bir bağa ve bir olumsuzlama harfine gerek duyar. Nitekim bunu Mantiğin üçüncü sanatında (yani İbâre'de) öğrenmiştin. Varlığı daha az ve daha basit şeylerle tamamlanan ise varlığı, o şeylerde ve fazlasıyla tamamlanandan daha öncedir. Olumluların daha bilinir olmasının nedeni şudur: Olumlama ve her vücûdî (varlığa dair) anlam, varlık ve melekeler gibi, kendi başına bilinir, kendi başına tasavvur edilir ve anlaşılması için olumsuza kıyaslanmasına ihtiyaç duyulmaz. Olumsuzlama ve her ademî (yokluğa dair) anlam ise ancak vücûdî anlamla bilinir. Bu nedenle varlık bilinmediği sürece varlık-olmayan bilinmez; meleke bilinmediği sürece yokluk bilinmez. Nitekim daha önce bu, sana açıklanmıştı. Dolayısıyla olumsuzlama, ancak olumlama bilindiği zaman bilinir. Zira ne olduğu bilinmeyince ne olmadığı bilinmez. Öyleyse olumlu ilke için kullanılan ve onu sonuç veren burhân daha üstün ve daha yücedir.

Düz (müstakim) burhân, ters (hulfi) burhândan daha üstündür. Düz burhân şöyle olsun: Bütün der B'dir, hiçbir B, A değildir. Bundan hiçbir C, A değildir sonucu çıkar. Ters (Hulfi) burhân da şöyle olsun: Şayet "hiçbir C, A değildir" sözümüz yanlışsa bazı der A olsun ve hiçbir B, A değil olsun -İd bu, kabul edilmektedir-. Bundan şu sonuç çıkar: Her C, B değildir. Bu ise "bütün der B ise" bir çelişkidir. Sonra bu çelişkiyi, "bazı der, A'dır" vazımız zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla o, imkânsızdır ve onun çelişgi olan "hiçbir C, A değildir" sözümüz, doğrudur. Düzgün burhânda "hiçbir B, A değildir" sözümüzün yanma konulan "bütün der, B'dir" sözümüzün doğruluğu zâti bir zorunlulukla sonucu zorunlu kılmaktadır. Ters burhânda ise sonucu zorunlu kılan, başka bir sözün doğruluğuyla birlikte "bazı der, A'dır" sözümüzün yanlışlığıdır. O başka söz ise şartlıdır, onun sayesinde sonucun yanlışlığından sonucun zıddının doğruluğuna geçilir. Nitekim bundan önceki sanatta durum sana açıklanmıştı. Başka bir kıyas olmaksızın yalnızca doğruluğuyla ve zatiyla sonucun doğruluğunu gerektiren (kıyas) ise zatiyla ve tek başına değil de yanlışlığıyla hatta kendisine eklenen başka bir kıyasla sonucun doğruluğunu gerektirenden daha üstündür.

Sen biliyorsun ki bizzat kıyas, bundan önceki sanatta sana açıkladığımız üzere, içerdiği iki Öncülden biri, bütünün altına giren bir parça gibi olandır ve bu öncül, küçük öncüdür; diğer öncül, parçanın üstündeki bütün gibidir ve bu, büyük öncüdür; sonuç da bütün altındaki parça gibi olup büyük öncülün altında girer ve böylece, büyük öncülü bilmek bilkuvve sonucu bilmek olur. Aynı şekilde sonuç nezdinde büyük öncül, parça nezdinde bütün gibidir. Böylece tıpkı bütünün altındaki parça gibi "bütün Cder, B'dir" öncülü, "hiçbir B, A değildir" öncülünün altına girmekte ve "hiçbir C, A değildir" sonucu, "hiçbir B, A değildir" öncülünün altına girmektedir. Her ne kadar küçük öncül, nitelikte büyük öncülden farklı olsa da onun büyük öncülün altına girmesinin nedeni şudur: C, B'nin altındadır ve B hakkında verilen hüküm, C hakkındaki hüküm gibidir. Sonuçta ise hem bu yönden hem de nitelikte birlikten dolayıdır. Hâlbuki ters (hulfi) kıyasın küçük öncülü, sonuç nezdinde bu duruma sahip değildir. Çünkü "bazı C'ler, A'dir" sözümüz, "hiçbir B, A değildir" sözümüzün altına girmez. Yine sonuç -ki o, "bazı C'ler, B değildir" sözümüzdür-, "hiçbir B, A değildir" sözümüzün altına girmemektedir. Öyleyse bu şarta sahip olması gereken bizzat kıyasın sureti, ters burhânda değil, düz burhânda bulunmaktadır. Yine düz burhânın öncülleri, daha bilinirdir, çünkü onlar bizatihi kabul edilmenin konusudurlar. Ters burhânın öncülleri ise kuşkuludur ve sonuçtan daha bilinir değildir, aksine iki öncülünden birisi, sonucun gelişigidir. Daha bilinir olan öncüllerden oluşan kıyas ise her halükarda daha üstündür.

Biz deriz ki: Bazen bir ilim diğer ilimden üç sebepten ötürü daha derinlikli (istiksâ) olur. Birincisi, iki ilimden birinin varlıkla birlikte iletici de barındırması ve zâtî yakın sebebi bildirmesi, İkincisinin ise yalnızca varlıkla sınırlı olmasıdır. İkincisi, iki ilimden birinin incelenen şeyi maddeden soyut olarak suretiyle ele alması ve İkincisinin bunu yapmamasıdır. Böylece soyut ilim, şeyi maddeyle birlikte alan ilimden daha derinlikli olur. Bundan dolayı Aritmetik, Musiki ilminden daha derinliklidir. Aynı şekilde Geometrinin Optik ve Astronomi karşısındaki durumu böyledir. Üçüncüsü ise ilk konusu diğer ilaveler kendisinden olumsuzlanması şartıyla basit (yalın) bir anlam olan itim, ilk konusu bir ilavenin kendisine olumlanması şartıyla aynı anlam olan ilimden daha derinliklidir. Bunun örneği şudur: Birlik ve nokta, bunları inceleyen ilimde basit bir anlam olarak konu yapırlar. Bu basit anlam ise bunlardan her birinin zâtının bölünmemesidir. Sonra bu anlama, birlikte konumunun bulunmaması ve noktada konumunun bulunması eklenir. Böylece birliğin zâtı, noktadan daha basit olur, çünkü birliğin o basit anlamla birlikte bir konum fazlalığı bulunmazken nokta o anlama ve bir konum fazlalığına sahiptir. Sonra birlik, Aritmetiğin ilk konusudur. Nokta ise Geometrinin ilk konusudur. Şu halde Aritmetik, o anlam için Geometriden daha derinliklidir.

Bu şeylerde İlk Talime paralel olmaya ve ona benzemeye yaklaştık ve amacımız buydu, derinlemesine incelemek değildi. Oysa bu tarz inceleme, ne bizim tasavvurumuza uygundur ne anlayışımızla uyusmaktadır ve ne de meseleyi sağlam bir şekilde ortaya koymayı istediğimizde gönül rızasıyla kabul edebiliriz.

SEKİZİNCİ FASIL

İLİMLERİN İLKELER VE KONULARDAKİ FARKLILIĞI VE BİRLİĞİNİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

İncelenen meseleler, ilk konuda ortak olduklarında, onlardaki inceleme, o konuya, konunun parçalarına veya türlerine ilişkin zâtî arazlar hakkında yapıldığında ve meseleler ilk ilkelerde -ki o zâtî arazların ilk konu, onun parçaları veya türleri için mevcut olduğu bu ilkelerle kanıtlanır- ortak olduklarında tek bir ilmin meseleleri olurlar. İlk konuda ve burhânların ilk ilkelerinde -ilk ilkelerle yalnızca ilk öncülleri değil ayrıca tanımları ve başka şeyleri de kastediyoruz- işaret edeceğimiz şekilde farklılaştıklarında tek bir ilmin meseleleri olmazlar. Bunu sınamak istediğinde her şeyi ilk ilkelerine ve ilk cinsine yani konusuna götür. Bu durumda farklı ilimlerin ilk ilkelerde ve ilk cinsten farklı olduklarını görürsün. Buna Optiğin meseleleri ile Geometrinin meselelerini örnek verebiliriz. Bunların cinsten yani konuda hiç kuşkusuz farklı olduklarını görürsün. İlkelerde ise bir yönden ortak olsalar bile başka bir yönden farklı olduklarını görürsün. Çünkü sen ilkelerin ilkin Geometriye ve ikincileyin Optiğe ait olduğunu görürsün. Bu daha önce anlattığımız bir şeydir. Burhanların farklılıkları, bu hususta herhangi bir farklılığı gerektirmez. Bu nedenle bazen bir şey hakkında iki farklı burhân olabilir. Bu iki farklı burhân yalnızca "bütün insanlar canlıdır ve her canlı beslenir" sözümüz ile "bütün insanlar büyür ve her büyüyen, beslenir" sözümüz gibi ikisinden biri diğerine yüklenen iki orta terimden değil, bunun yanı sıra "lezzete kabiliyetli olan her şey, sakindir ve sakın olan her şey, değişkendir" sözümüzle birlikte "lezzete kabiliyetli olan her şey, hareketlidir ve hareketli olan her şey, değişkendir" sözümüz gibi bir diğerine yüklem olmayan iki orta terimden oluşur. Birincisinin iki orta teriminden biri diğerinin altındadır, çünkü canlı, büyüyenin altına girmektedir. İkincisinde ise iki orta terim farklıdır ve ikisinden biri diğerinin altına girmez. Aynı şekilde "bütün insanlar

gülendir ve bütün gülenler, şaşırır" ve yine "bütün insanlar utanır ve bütün utananlar, şaşırır" sözlerimiz de böyledir. Çünkü bu ikisi, -her ne kadar konuları nedeniyle her biri diğerine münakis (dönüşebilir) olsa da- her biri diğerinin altında değildir. Şu halde açığa çıktı ki: Orta terimlerin farklılığı, meselelerin incelediği ilimlerin farklılığı bakımından meselelerde farklılık meydana getirmez. Bazen talep edilebilir ve bunun benzeri başka iki şekilde bulunur; böylece her iki yönden de farklı olup aynı sonucu veren orta terimler bulunur. O açıklamanın nasıl yapılacağı anlamak kolay olduğundan ayrıntıya girerek sözü uzatmıyoruz.

Burhânın çoğunluğunun, zorunlu (olarak gerçekleşen şeyler) hakkında olduğunu daha önce açıklamıştık. Burhânın bazen çoğunlukla gerçekleşen şeyler hakkında olmasına gelince şarihlerin biri, çoğunlukla gerçekleşen şeyler hakkında burhân olacağı kabul etmemektedir. O, bu şeyler hakkında kıyas olabileceğini kabul etmekte ve şöyle demektedir: "Çünkü çoğunlukla gerçekleşen şeyleri kesinlik izlemez, zira onların bizzat kendileri kesin olarak bilinmez." Gerçek ve İlk Muallimin görüşü ise şunu zorunlu kılmaktadır: Çoğunlukla gerçekleşen şey hakkında çoğunlukla olan şeyleri bildiren ve çoğunlukla olan sebeplerden bir sebebi veren öncüllerden kurulan bir burhân olabilir ve bu burhânla, başka yerlerde öğrendiğin gibi her ne kadar mevcut olması yönünden bir zan olsa da çoğunlukla olması bakımından geçici olmayan bir kesinlik olabilir.

Şayet burhânla şey hakkında illet yönünden olan ve şeyin varlık tarzı hakkında her kıyas kastedilirse çoğunlukla gerçekleşen şeyler hakkında burhân olur. Ama eğer bir kimse yalnızca değişmez, başkalaşmaz ve sırf bilfiil olup imkân barındırmayan bir varlığı verme şartıyla illet veren kıyaslara burhân diyecek olursa, bu durumda çoğunlukla gerçekleşen şeyler hakkında burhân yoktur, aksine burhânî, cedelî (diyalektik), hatabî (retorik), mugalatalı ve şiirsel öncüllerden yapılan başka bir kıyas vardır. Ama o kimse bu şartta gereksiz zorlamaya girmiş olur. Aksine en uygunu şöyle demesidir: Bütün açıklamalar, varlık-olmayandan ayrılmış bir varlık için yapılır ve bu da iki şekilde olur: ya, (varlığı) hak etme sürekli ve bu durumda o, zorunludur ya da varlığı hak etme sürekli olmayıp çoğunlukladır ve bu da çoğunlukla olandır. Öyleyse varlığı ayır edilen bir şey hakkındaki açıklama, ancak bu ikisi için yapılır; oluşu ve varlığı rastgele olan ve olmayı hak etmek suretiyle olmamasından ayırt edilmeyen şey hakkında burhân yoktur. Fakat bu sözü daha da açıklıyor ve şöyle diyorum: Mümkün şeylerin bir varlıklarının durumu ve bir de imkânlarının durumu dikkate alınır. Mümkünlerde varlık durumunun, (ilerde olmalarına dair bir) beklenti yoluyla itibara alınmasında yalnızca çoğunlukla olan şeyler talep edilir ve yalnızca bunlar hakkında kıyas yapılır. Çünkü bunların varlıkları, varolmamalarından doğa ve irade bakımdan ve bir önceki sanatta (Kıyas sanatında) açıkladığımız yönden daha üstündür. Varolması ve varolmaması eşit olana gelince, bunun iki tarafından biri hakkında bir burhân veya delil oluşturulmaz. Taraflardan biri hakkında burhân veya delil oluşması için, o tarafın varolmasını ve varolmamasını eşit olmaktan çıkaracak bir tercih edicinin bulunması gerekir. Bu düşünce, varlığın dikkate alınması bakımındandır. Ama imkânın kendisinin dikkate alınması bakımdan onun bütün sınıfları hakkında yani çoğunlukla olan, eşit şekilde olan ve azınlıkla olan mümkün hakkında burhân oluşturulur. Burhân derken o şeyin, varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan bir mümkün olduğunu açıklayan burhânî kastediyorum; yoksa o şeyin varolduğunu ve varolmadığını -bu ikisinden birinin çoğunlukla gerçekleşen taraf olması hariç- haber veren burhânî kastetmiyorum. Varlığı çoğunlukla gerçekleşen hakkında söylediklerimizin tamamını, varolmaması çoğunlukla olana taşı ve bizim varlıkla ister olumlu isterse de olumsuz olsun bir hükmü kastettiğimizi düşün.

Sonra ilk Talim'de şöyle denilmiştir: Duyu, duyu olması bakımından ne burhândır ne de burhânın ilkesidir. Çünkü burhânlar ve ilkeleri, tümeldirler ve herhangi bir zamana, şahsa ve mekana özgü olmazlar. Oysa duyu, belirli bir an ve belirli bir mekândaki bir tikel hakkında bir hüküm bulur. Öyleyse duyu, ne burhânların ilkelerine ne de burhânlara ulaşır ve hiçbir duyu, tümelin bilgisi değildir. Eğer duyulur üçgenin açılarının, iki dik açıya eşit olduğunu duyumsasaydık bunu duyumsamak nedeniyle bizde "bütün üçgenler böyledir" şeklinde bir tümel görüş ve illetin bilgisi oluşmazdı. Yine Ay'ın gölgesel konik'e girdiğinde tutulduğunu duyumsasaydık "bütün Ay tutulmaları şundan şundandır" şeklinde tümel bir hüküm vermemiz duyu yönünden mümkün olmazdı. Çünkü bütün Ay tutulmalarım ve tümel Ay tutulmasını duyumsamamız mümkün değildir. Bütün Ay tutulmalarım duyumsamamızın mümkün olmamasının nedeni, Ay tutulmalarının bilkuve sonsuz olmasıdır. Tümel Ay tutulmasının duyumsamanın mümkün olmamasının nedeni ise tümelin yalnızca akıl tarafından bilinmesidir. Her ne kadar bazen tikel duyulurların tekrarından tümevarım yoluyla tümel şeyler çıkarsak da bunun nedeni, duyunun söz konusu tümel şeyleri idrak etmiş ve onlara ulaşmış olması değildir ve ' fakat akim, tekrarlanan tikellerden soyut ve aklî bir tümeli elde etme özelliğine sahip olmasıdır; duyu, bu soyut ve î aklî tümeli değil onun tikellerini idrak etmiştir; akıl ise o tikellerden duyunun ulaşamayacağı aklî bir anlam çıkarmış, hatta akıl kendisine gelen ilahi bir feyzin aydınlatmasıyla o anlama ulaşmıştır. Yine biz çoğunlukla duyuyla tümel öncüllere ulaşırız, ama bunun nedeni, duyunun söz konusu tümel öncülleri idrak etmesi değildir, bilakis akim tecrübe

yoluyla ve daha önce tecrübeyi açıkladığımız yerde belirttiğimiz şekilde tümel öncülleri elde etmesidir.

Duyu, onların (duyulurların) çoğunda ileri bir idrake ulaşmada yetersiz olduğundan bu durum, bizi o duyulurun kendisinin halini duyudan başka bir güçle -ki bu güç bilfiil akıldır- araştırma zahmetine düşürmüştür. Bunun örneği, cam ile camın ardındaki renkli cismin durumudur. Kuşkusuz camın ardındaki renkli cisim, ondan başka pek çok cisim perdesi şişeyi perdelemeksizin görülmektedir. Bir topluluğa göre camın şeffaflığının nedeni şudur: Renksiz her şey, şeffaf olup ardındaki rengi gösterir. Bir topluluk da şöyle düşünmektedir: Bunun nedeni, camdaki gözenek ve deliğin doğrusallığıdır. Bu sayede gözden çıkan ışık, cama nüfuz etmekte ve onu geçerek görülen şeyle karşılaşmaktadır. Biç Talim'de şöyle denilmiştir: Eğer duyu kendi başına deliği idrak edebilseydi akıl, söz konusu nedenin delik olduğuna ve görme olayının gözün o deliğe nüfuzuyla gerçekleştiğine hükmedebilirdi ve bu görüşe meyleden görüşe meylederek. Bununla birlikte soru yine devam ederdi: Camda hava veya boşluk var mıdır? Hava varsa o delikteki hava, rengi veya deliğe nüfuz eden ışığı içinde taşır mı? Özede eğer görme, bir şeyin deliğe nüfuzuyla olsaydı ve bununla birlikte duyu onu ayırtırsa ve idrak etseydi, akıl şu hükme varabilirdi: Görmenin sebebi, göz ile görülen şey arasındaki ışınsal bir bağlantıdır, renksiz olması bakımından camın şeffaflığı değildir. O takdirde de bu bilgi, duyuyu meydana gelmiş olurdu; duyu bu bilgiyi meydana getirmiş olmazdı, fakat akıl, duyuyu tecrübenin ilkesi yapmış olurdu.

Sonra İlk Talim'de şöyle denilmiştir: Kıyasların ilkelerinin tamamının bir olduğunun sanılması doğru değildir. Bunun birinci nedeni şudur: Kıyasların bir kısmı yanlış sonuç vermektedir ve bunların öncüllerinin yanlış olması gerekir. Bir kısım kıyaslar ise doğru sonuç vermektedir ve her ne kadar bunların öncülleri yanlış olabilirse de bu sonuç, o kıyaslardan bizzat değil bilaraz olarak çıkmaktadır. Öyle görünüyor ki bu kıyaslar, yanlış öncüllerden doğru sonuç vermeleri bakımından kıyas değildirler. Çünkü kıyas, bilaraz sonuç vermesi bakımından değil, bizzat sonuç vermesi bakımından kıyastır. Durum böyle olunca doğru sonuç veren kıyasların doğru öncüllerden ve yanlış sonuç veren kıyasların yanlış öncüllerden oluşması gerekir. O halde doğru kıyasların ilkeleri, yanlış kıyasların ilkelerinden başkadır. Yine yanlış kıyaslar, sonuçlarda bir değildir. Çünkü zıtlar, beraberce yanlış olabilir. Bunun örneği, şu sözümüzdür: "Eşit, daha büyüktür ve eşit, daha küçüktür". Yine zıt olmayan şeyler, beraberce yanlış olur, ama beraberce doğru olmaz. Buna bir kimsenin "adalet, korkaklıktır" sözü ile "adalet, cesarettir" sözünü örnek verebiliriz. Aynı şekilde "insan, attır" sözü ile "insan, öküzdür" sözü böyledir. Çünkü bu sözler, her ne kadar bilfiil zıt veya mukabil değilseler de mukabil gücündedirler. O halde açıktır ki yanlış sonuçların ilkeleri, bunlar gibi farklıdır. Yine doğru kıyasların bizzat bir olması gerekir. Çünkü ilkeler, ya her ilim için konulmuş cinslere özgüdür ve bu durumda onların konularından ve zatî arazlarından. Bunun örneği, Geometrideki "her ölçü, ya rasyoneldir ya da irrasyoneldir" sözümüz ve Aritmetikteki "her sayı, ya ilktir ya da bileşiktir" sözümüzdür. Açıktır ki bunlar farklıdır ve onlarda hiçbir çakışma yoktur. Çünkü Geometrinin tamamı, noktadan sonra iken Aritmetiğin tamamı birlikten sonradır ve bu ikisi arasında kesinlikle herhangi bir çakışma olamaz. Şayet tam olmayan bir çakışma bulunsaydı şu şekillerden biriyle olurdu:

Ya iki ilkedden biri, diğerinden daha genel olurdu. Şu sözümüz gibi: Bütün C'ler, A'dır; bütün B'ler A'dır; C de B'nin altındadır. Durum böyle olunca iki ilkedden biri diğerinin altında veya üstünde olur. Bu takdirde de iki cinsten biri diğerinin altında veya üstünde olacaktır. Böyle bir ortaklık bazen ilkelere gerçekleşebilir. Orada durum bazen daha önce açıkladığımız şekilde olur. Bu, ortak ilimlerin cinslerinin bir kısmı diğerinin altına girdiği zaman olur. Bir kısmı diğerinin altına girmeyen cinslerde ise söz konusu durumun olması mümkün değildir. Cinslerle konuları kastediyorum.

Ya da bir ilke ortada diğer ilkeye dâhil olur. Bunun örneği, iki paralel arasındaki paralel çizgilerdir. Bu durumda söz konusu iki ilke ya cinsten ortaklıklar ve ikisinden biri diğerinin ilkesi olurken diğeri ilke olmayıp sonuç olur; ya da cinsten yani konuda ortak olmazlar, aksine onun cinsinde ortak olurlar. Yine iki ilimden biri diğerinin altına girer ve ilkedeki ortaklık daha önce tanımladığımız şekilde olur.

Bir kısmı diğerinin altında olmayan farklı ilimlerin ise özel bir ilkede ortak olmaları kesinlikle mümkün değildir. Bu ilimlerden bir terimin, iki ilimde o ilkede farklılaşan konu veya yüklem olarak ne ortaya girmesi ne üstte ne altta ve ne de dışarıya girmesi mümkündür. "Her şey hakkında ya olumlu ya da olumsuz doğrudur" sözümüz gibi genel ilkelere gelince, (söz konusu farklı ilimler) bunlarda ortak olabilirler. Çünkü bu ilkeler, bir kısmı nicelik, bir kısmı nitelik ve bir kısmı da başka bir şey olan farklı mevcutların tamamının durumlarını açıklamakta kullanılmaya elverişlidir. Çünkü onlar, mevcut olması bakımından mevcudu inceleyen ilimdeki ilkelere dâhildir, fakat diğer ilimlerde bilkuvve bulunurlar ve, daha önce tamamını açıkladığımız üzere, o (diğer) ilmin konusuna ve konunun zâtî arazlarına özgü olarak alınmadıkları sürece kesinlikle bilkuvve büyük ve küçük öncüller olarak alınmazlar. Öyleyse farklı ilimlerde bilfiil ortaklık yoktur, bilkuvve ortaklık vardır.

İlimlerde talep edilen sonuçlar, her ne kadar kıyas oluşturmakta bilindiği şekilde, öncüllerden fazla olsa da, bu fazlalık, muhafaza edilen nispetlerin dışına taşan aşırı bir fazlalık değildir. O öncüllerden ancak o sonuçların kendisi çıkar. Söz konusu öncüller, o ölçüden başka bir çokluğa da elverişli değildir. Tarafların birinden veya ortadan bir terim ilave edildiğinde rastgele bir sonuç değil, o terimle ilişkili bir

sonuç artar. Öncüllerin sonuçlara nispeti (yani öncüllerin sonuçlarla ilişkisi) böyle olduğuna göre, öncüllerden ilke olanlar nasıl olup da bu sonuçları vermeye değil de bunların dışında bir sonuç elverişli olurlar! Bir ilimdeki bütün öncüllerden yalnızca o öncüllerle ilişkili sonuçlar çıkar. Bu kısmı, başka ilimlerin o ilimle ilişkisiz meselelerini intaç etmekten daha uzak olan ilkelerdir. ilimlerde talep edilen sonuçlar, bilkuvve sonsuzdur, ilkelerin terimleri ise sonludur. Çünkü her sanatın ilkeleri ve vazedilmiş asılları (hipotezleri) sonludur. Oysa onlar ile arazları arasında dikkate alınabilecek nispetler, her ne kadar kendiliklerinde sınırlı olsalar da, yüklemelerin bir kısmının zorunlu olup şeyde karar kılmış ve sürekli oluşu ve bir kısmının da mümkün olup aralarındaki itibarlarla meydana geliş bakımından bilkuvve sonsuzdur. Bunun örneği şudur: ikizkenar üçgenin iki açısının eşit oluşu, kendinde zorunlu olarak mevcut bir şeydir. Fakat onun sözgelimi şöyle bir dairede ve şöyle bir beşgende gerçekleşen başka bir üçgene nispetinin şöyle oluşu ve benzerleri, onda meydana gelmemiş durumlardır. Aksi halde onda bilfiil sonsuz şeyler olurdu. Bilakis söz konusu durumlar, akün onlarda varsaydığı mümkün ilişkiler bakmamdan ikizkenar üçgen için meydana gelirler.

Özel (özü) ilkelere, sözgelimi Geometriye özü ilkelere gelince bunlarda, Geometrinin ilişkili olmadığı dış meseleler bir yana (bırakılarak) Geometrinin meseleleri için yeterli olması önemle vurgulanır.

Şu halde farklı ilimlerin ilkelerinin bir olduğu nasıl söylenebilir! Farklı ilimlerin bir olması yönünden mi? Bu açıkça yanlıştır. Yoksa rastgele bir ilmin ilkesi rastgele başka bir ilim için elverişli olacak şekilde o ilkelerden her birinin her ilimlerde sonuç vermeye elverişli olması yönünden mi? Bunun imkânsızlığı da malumdur. Çünkü Matematik ilimlerin ilkelerinin -ki bunlar, müsaderatta (postulatlar) sınırlı olup bilfiil ayrılmıştır-bir kısmının diğeri için elverişli olmadığı açıktır. Nasıl olur da onlar, her ilim için elverişli olabilir?! Hatta bir ilmin herhangi bir ilkesi bile o ilmin bütün meselelerine elverişli değildir, nasıl olur da başka ilimlerin meselelerine elverişli olabilir?! Yine döndürmeli analiz yolunu (tariku't-tahlil bi'l-aks) kullanıp da herhangi bir ilimde orta terimi bulunmayan öncüllere ulaştığımızda ve bunları -Matematik ilimlerdeki ayrışmaları kadar ayrışmasalar bile- ayrıştırdığımızda bunların bütün sonuçlar için ortak olduğunu göremeyiz; aksine bunların her biri bir sonuca veya belirli sonuçlara özü olurlar.

Bütün bunlarla birlikte "ilimlerin ilkeleri, hepsinde veya hiçbirinde kesinlikle hiçbir ortaklık bulunmayacak şekilde farklıdır" dememiz mümkün değildir. Daha önce açıklandığı üzere ilimlerin bir kısmı ilkelerde ortaklıklar; ilkelerin bazıları özel (bir ilme özü) ve bazıları ise geneldir. Belki de gerçek, ilkelerin cinsten yani konuda ilişkili olduğudur. Fakat bu, mümkün değildir. Çünkü konuda ilişkili olmayan ilimlerin cinslerine özü ilkeleri konuda da ilişkili değildir. Bu konuda da inanılması gereken şey şudur: Gerçek ve nihai karar şudur ki, "ilkeler" (söz) iki türe söylenir. Birincisi burhânın olduğu ilkelerdir yani ilimlerdeki ilk ilkelerdir. İkincisi ise burhânın bulunduğu ilkelerdir. Bunlar, ilimlerin cinsleridir yani konulardır ve -bir yönden mevcut için bir gibi- konularla birlikte vazedilen veya konulara eşit olan şeylerden konularıyla ilişkili olanlardır. Birinci kısımda genel ilkelerin bulunması mümkündür. "Her şey hakkında ya olumlama ya da olumsuzlama doğrudur" sözümüz ve "bir şeye eşit olan şeyler, birbirlerine eşittirler" sözümüz bu kısmın örneğidir. İkinci kısım ise ancak özel (bir ilme özü) olabilir yahut da iki ilim cinsten uyumlu olur. Bilindiği gibi özel veya özü olan ilkeler arasında öncüller anlamındaki ilkelerde çoğu durumda yalnızca ikisinden biri diğerrinin üstünde olan ve ilkenin önce biri için sonra İkincisi için olduğu iki ilim ortak olabilir.

İlmi meselelerdeki konular ya sanatın konusunun cinsi ya da konunun bir türü veya ondaki zatı bir araz olduğundan küçük öncüllerin herhangi bir şekilde ortak olan ilkelerden olması doğru değildir. Aksine şayet olması gerekiyorsa ortaklığın mümkün olduğu tarzda büyük öncüller söz konusu ilkelere olur.

DOKUZUNCU FASIL

BİLGİ VE ZAN; BU İKİSİNİN ORTAKLIĞI VE FARKLILIĞI; ZİHİN, ANLAMA, SEZGİ, ZEKA, SANAT VE HİKMETİN ANLAMI

Bilindiği gibi burada bir şeyi bilme vardır ve bir de şeyi zannetme vardır. Bu ikisi arasındaki farklılık, eminlik ve endişe yönündendir; bunlar, görüş'ün (re'y) altına girerler ve aralarında karşılaştırma ve ilişki bağlamı vardır. Her bilginin, zan ile karşılaştırılması uygun değildir, aksine tasdiki bilgi (önerme bilgisi), zanla karşılaştırılabilir. Yine her bilginin her zanla karşılaştırılması da

uygun değildir, aksine görüş cinsinde bilgiyle ortak olan zan, bilgiyle karşılaştırılabilir; dolayısıyla bunların dışındaki zanların, cehaletle karşılaştırılması gerekir. Tasdiki (yargısal) bilgi, şey hakkında onun şöyle olduğuna inanılmasıdır. Kesin tasdiki bilgi ise şey hakkında onun şöyle olduğuna inanılması ve onun öyle olmamasının imkânsız olduğuna asla değişmeyecek şekilde gerçekleşen bir inançla inanılmasıdır. Çünkü o, kendiliğinden açık ise değişmesi mümkün değildir; kendiliğinden açık değilse değişmesi mümkün olmayan haline gelemez veya asli orta terim (yani en baştaki orta terim) onu gerçekleştirmiştir. Fakat biz burada bilgiyle kazanılmış (mük-teseb) bilgiyi kastediyoruz. Kazanılmış bilgiye aykırı olan inanç sınıfları şunlardır: (1) Şöyle olan bir şey hakkında onun zorunlu olarak öyle olduğuna inanılması ve bununla birlikte

onun öyle olmamasının imkânsız olduğuna inanılmasıdır; ama bu inanç, kendinde değişebilir, çünkü kendisiyle birlikte değişmenin mümkün olmayacağı bakımdan gerçekleşmemiştir. (2) Bir şey hakkında onun şöyle olduğuna inanılması ve bu inançla birlikte bilfiil başka bir inancın bulunmaması, aksine hatırlatıldığında onun öyle olmamasının mümkün olduğuna inanılması şeklinde bilkuvve başka bir inancın olmasıdır. (3) O şey hakkında onun şöyle olmadığına inanılmasıdır ki bu, bilginin zıddı olup onunla herhangi bir ortaklığa sahip olmayan cehalettir. Fakat onun öyle olmamasının mümkün olduğu inancı, ya ancak öyle olabilme özelliğine sahip olup öyle olan mevcut hakkındadır ya da öyle olmama özelliğine sahip olup öyle olan mevcut hakkındadır. Bu ikisinden her birine yaraşan zan adının verilmesidir. Bunlardan birincisi, (bilgiye) zıt cehaletten oluşan doğru zandır. Öyle olduğu halde öyle olmama özelliğine sahip olan mevcut ve bu mevcudun öyle olmama özelliğine sahip olduğuna inanmakla birlikte öyle olduğuna inanmak -şayet onun öyle olmaması kendinde mümkün olduğu halde varlık baskın çıkmışsa veya başka bir vakitte mümkünse- bu inanç, bir tür bilgidir ve zan değildir. Fakat onu zorunlu kılan bir şeyle gerçekleşmişse bu durumda o, gerçekte olduğu haliyle şeye dair bir kesinliktir. Şayet o şey, görülen, var olduğuna hükmedilen ve var olduğu farz edildiğinde var olmayabileceği akla gelen hatta var kabul edildiğinde onun varlığına inanmanın yanlış olabileceği bir şeyse bu durumda o inanç, zıt bir cehaletle bileşimi değil basit cehaletle bileşimi barındıran -çünkü her zanda bir cehalet olması gerekir- mutlak doğru zandır. Bilginin konusu, ya sürekli zorunludur ki bu durumda bilgi sürekli olur ya da şartlı zorunludur ve bu durumda bilgi de şartlıdır. Zannın gerçek konusu, kontrol altına alınamayan değişken mümkün şeylerdir. Bu durumda bu şeyin varlığa kıyasla durumu, onun hakkındaki görüşün, imkâna kıyasla durumu gibidir. Bazen bileşik cehaletten bileşen zan da zorunlu şeylerde gerçekleşir. Pekiştirilmiş inancın, pekiştirilmiş olması bakımından zan sayılmaması gerekmez. Şu halde saydıklarımızdan üç şey, zan kısmına girmektedir. Birincisi, mevcut olan bir şeyin sözelimi mevcut olduğuna inanmak ve yanı sıra bu inancın değişebilir olmasıyla birlikte onun mevcut olmamasının mümkün olmadığına inanmaktır. Bu, gerçekte bilgi değil zandır. İkincisi, bileşik cehaletten bileşen doğru zan dediğimiz şeydir. Üçüncüsü, basit cehaletten bileşen doğru zandır. Bu üçü ise tek bir şeyde ortaktır bu, şey hakkında onun şöyle olduğu inancıdır ve bu inanca şeyin öyle olmadığı inancı eklenebilir. Çünkü iki inançtan birincisinin dönüşmesi mümkün olduğunda doğası bakımından ona şeyin olmayabileceği inancının ya beraberinde bulunan diğer inançtan sonra ortaya çıkmaksızın baştan itibaren ya da beraberinden bulunan diğer inancı feshederek -ki doğrusu budur- bitişmesi imkânsız değildir. Yanlış inançtan bileşen ikinci inancın durumu da böyledir ve o, birinci inanç sahibinin inancına mukabildir. Çünkü birinci inancın sahibi, olduğuna inandığı şeyin olmamasının mümkün olmadığına inanmaktadır; bu ise olduğuna inandığı şeyin olmamasının mümkün olduğuna inanmaktadır. Üçüncü inanca gelince zikredilen inanç, ya bilkuvve ya da bilfiil onunla birlikte. Zannın kısımlarından her biri zannî gerçekleştiren bir aracıyla kazanılır. Nitekim bilgi de bilgiyi gerçekleştiren bir aracıyla kazanılır. Çünkü çokluğun gerektirmesi gibi zorunlu olmayan her aracı, imkânsıza sevk etmez, aksine bazen zorunlu bir şeye de sevk eder.

Özede bilgi, inanç özelliği ve bilginin daha layık olduğu şeyler bakımından zandan farklıdır. Nasıl ki bazen insanda bu şey hakkında bir bilgi ve öteki şey hakkında bir zan oluşuyorsa, aynı şekilde bunda (yani bu şahısta) o bilginin ilkelerinin bilgisinin meydana gelip o bilgiye ulaşınca dek derece derece yükselmesi ve ötekinde (öteki şahısta) de o ilkelerin ve öncüllerin zannı oluşup söz konusu ilke ve öncüllerin sonucu olan o zanna derece derece yükselmesi mümkündür. Bu durumda birinci (şahıs), o öncüller ve sonuç hakkında doğru bir görüşe sahip olur ve onların bulundukları durumun değişmeyeceğini düşünür. Bu ikinci şahsın söz konusu öncüller ve sonuç hakkındaki görüşü ise doğrudur ama o, ikinci bir görüşten yoksundur veya değişmesi mümkün bir durum nedeniyle düşündüğünden başkasını mümkün görür. Şu halde birincisi, şeyin mevcut olduğunu bilmekte ve onun niçin mevcut olduğunu bilmektedir. Bu İkincisi ise şeyin mevcut olduğunu zannetmekte ve onun niçin mevcut olduğunu zannetmektedir. Eğer bu zan, araçlarla gerçekleşmemişse şeyin yalnızca mevcut olduğunu zanneder ve onun niçin mevcut olduğu zannına sahip olmaz. Her halükarda bilgi ve zan, aynı şey değildir. Bununla birlikte bazen tek bir şeyde doğru ve yanlış olmak üzere iki farklı zan gerçekleşebileceği gibi bir bilgi ve bir de zan gerçekleşebilir. Fakat bir insanda zan ve bilginin beraberce olması ve yine doğru ve yanlış zannın beraberce olması mümkün değildir. Bilgi ve zannın bir araya gelmemesinin nedeni şudur: Bilgi sözümüz, şey hakkında meydana gelmiş ikinci^ bir inanç gerektirir ki bu inanç, şeyin bulunduğu durumdan değişmesinin imkânsız oluşudur. Bu İkinciye zıt bir inancın ona bitişmesi veya sonradan ortaya çıkması imkânsızdır. Zan sözümüz ise bilfiil veya (fiile) yakın ya da uzak bilkuvve bir ikinci inancı gerektirir. Bu ikinci inanç şudur: Şeyin bulunduğu durumdan

değişmesi mümkündür. Bir insanda tek bir şey hakkında aynı vakitte şeyin bulunduğu durumdan değişmesinin imkânsızlığı ile değişmesinin mümkün oluşunun bir araya gelmesi veya şeyin ortadan kalkmasının mümkün olduğu görüşü ile ortadan kalkmasının mümkün olmadığı görüşünün bir araya gelmesi imkânsızdır. Doğru ve yanlış zan, nasıl bir tek insanda bir araya gelebilir?! Çünkü o insanın zannettiği yanlış zan ile onda bulunan mukabil doğru zan, şayet eşit iseler bu, zan olmaz bilakis iki şey hakkında kuşku olur. Şayet nefis, doğruya meylederse yanlış olan, zan olmaktan çıkar ya da nefis, yanlış meylederse doğru olan, zan olmaktan çıkar. Aynı şeyin bir kere mümkün olduğu düşünülürken başka bir kere mümkün olmadığı düşünülebilir. O şeyin mümkün olmadığı tam olarak benimsenirse bu, bilgidir. Şayet onun hakkındaki görüş, ikinci yönden oluşursa bu, zandır. Bu durumda tek bir şey hakkında iki ayrı insanda iki ayrı yönden zan ve bilgi olur. Sözelimi bu şahıs, Çapın kenara ortak olmadığını zanneder ve doğru olur; öteki şahıs ise çapın kenara ortak olduğunu düşünür ve yanlış olur. İki zan, birbirinden farklıdır, ama her ikisi de aynı konudur.

Zihin, sanat, anlama, hikmet, zeka ve sezgiye gelince neredeyse bunların çoğunun Doğa ve Ahlak ilimlerinden olan başka ilimlerde incelenmesi daha uygundur. Fakat biz burada bunları tanımlamakla yetineceğiz. Zihin, nefsin terimleri ve görüşleri kazanmaya hazır ve kabiliyetli bir gücüdür. Anlama, bu gücün, başkasından kendisine gelen şeyi tasavvur etmeye hazırlıklı oluşunun iyiliğidir. Sezgi, bu gücün, orta terimi kendiliğinden ele geçirme hareketinin iyiliğidir. Mesela insan Ay'a bakar ve onun ancak Güneşe baltan tarafının belirli şekillerde aydınlandığını görür. Böylece zihni, sezgisiyle bir orta terim yakalar: Ayın ışığının kaynağı Güneştir. Zeka, bu gücün gecikmesizin kısa zaman içinde gerçekleşen sezgisinin iyiliğidir. Fikir, insan zihninin ilkelerden matluplara doğru tekrar ilkelere dönmek üzere hareket etmesidir. Sanat, iradi fiillerin, tamamıyla bir amaca yönelen herhangi bir düşünme olmaksızın çıktığı nefsanî (nefiste bulunan) bir melekedir. Hikmet ise insan nefsinin eylem ve bilgi düzleminde mümkün olan yetkinliğine ulaşmasıdır. Bilgi alanında ulaşması, mevcutları oldukları şekilde tasavvur eden ve önermeleri oldukları şekilde tasdik eden olmasıdır. Eylem alanında ulaşması ise, adalet denilen huyun insanda meydana gelmesidir. Bazen herhangi bir huy meydana gelmese bile düşünen (nâtık) nefsin nazârî ve amelî makulleri kuşatma bakımından yetkinliğine hikmet denir.

DÖRDÜNCÜ MAKALE

BİRİNCİ FASIL

TALEP EDİLENLER VE TALEPLE BİLİNEMLER EŞİTTİR

Zira şey ancak bilinmek için talep edilir. Bilindiği zaman da talep ve somlar düşer. Fakat bir kimse, talep edilenleri, "fasıl", "nicelik", "nitelik" ve başka sorularla artırabilir. Çünkü bunlar, bu yerde incelenmeleri bakmamdan dördttür, ikisi varlık sorusuna (hel) dâhildir. Bu ikisinden biri "şey var mıdır" yani mutlak olarak var mıdır sorusudur. İkincisi "şey, bir şey olarak var mıdır" sorusudur. Mesela: "cisim, bölünmeyen parçalardan bileşen olarak var mıdır!". Bu iki varlık sorusundan her birini bir illet sorusu (lime) izler ve ona mahiyet sorusu bitişir. Fasıl sorusu ise mahiyet sorusunun uzantılarından. Zira şey ancak bilinmek için talep edilir. Bilindiği zaman da talep ve somlar düşer. Fakat bir kimse, talep edilenleri, "fasıl", "nicelik", "nitelik" ve başka sorularla artırabilir. Çünkü bunlar, bu yerde incelenmeleri bakmamdan dördttür, ikisi varlık sorusuna (hel) dâhildir. Bu ikisinden biri "şey var mıdır" yani mutlak olarak var mıdır sorusudur. İkincisi "şey, bir şey olarak var mıdır" sorusudur. Mesela: "cisim, bölünmeyen parçalardan bileşen olarak var mıdır!". Bu iki varlık sorusundan her birini bir illet sorusu (lime) izler ve ona mahiyet sorusu bitişir. Fasıl sorusu ise mahiyet sorusunun uzantılarından.

İllet sorusu, ya konunun mutlak olarak varlığı veya yokluğuna dair hükmün illetini talep eder ya da konunun bir durumda varlığı veya yokluğuna dair hükmün illetini talep eder. Bunların hepsinde ya hükmün illetinin talebi, varlığın illetini talebe geçer ya da geçmez. En uygunu, mutlak olarak varlığı açıklayan kıyasın istisnai şartlı kıyas olması ve onun illetinin de şartta bulunmasıdır. Diğerlerinde ise en uygun olan, illetin orta terim olmasıdır.

Mahiyet sorusuna gelince bu soru, iki varlık sorusundan basit olanını (yani mutlak varlık sorusunu) açık bir şekilde izler. Çünkü bir şeyin mevcut olduğu bilindiğinde mevcut olan o şeyin ne olduğu talep edilir. Şu halde bilinmiştir ki zat bakımından sorulan mahiyet sorusu, varlık sorusundan sonra gelir ve onu izler, fakat mahiyet sorusu bazen ismin anlamının ne olduğunu sorması bakımından öne geçer. O (yani ismin anlamı bakmamdan mahiyet sorusu) verildiğinde, sonra da varlık sorusu verildiğinde zatı bakmamdan olan mahiyet sorusunun gereği açıklık kazanır. Mahiyet sorusu, bir yönden bileşik varlık sorusunu da izler. Bu durumda mahiyet sorusu adeta büyük terimin veya orta terimin ne olduğunu talep etmektedir. Çünkü bütün ilimlerde bileşik varlık sorusuyla talep edilen şeyde konunun ilk Önce varlık ve mahiyetinin verilmiş olması gerekir, sonra da o konunun varlık sorusuyla zâtı ilişenleri talep edilir. Bir ilişenin konu için varlığı veya yolduğu o konuya kıyasla bileşik varlık sorusuyla talep edildiğinde uygun olan, şudur: Bu, ilişen yüklem bizzat kendisine kıyasla basit varlık sorusuyla olumlanmasını gerektirir. Çünkü burhânlar, sadece konuların zâtı

ilişenlerini inceler ve o ilişenler ise yalnızca o konularda ve konuların cinslerinde bulunur. Şayet bu zâti ilişenlerin söz konusu konulardan ve konuların cinslerinden bir grupta herhangi bir varlığının olduğu reddedilirse onlar imkânsızlar araşıma girer. Konulardan ve konuların cinslerinden herhangi birinde var oldukları kabul edildiklerinde ise bu ilişenler, mevcutlar arasına girer. Bu durumda onların konu için varlıklarının incelenmesi, herhangi bir şekilde onların mutlak olarak varolup olmadıklarının incelenmesidir. Mesela eşkenar üçgenin, iki tarafı iki dairenin merkezi olup kesişerek bitişmiş olan bir çizgi üzerine yapılmış üçgen için varlığını araştırmak, onun kendinde varlığını araştırmaktır. Bu sayede eşkenar üçgenin bir varolma imkânının bulunduğu bilinir. Bir şeyin varlığı tespit edildikten sonra o şey, mahiyetinin talep edilmesini ve bu soruya zat bakımından cevap verilmesini hak eder. Bundan önce o şeyin ne olduğunun (mahiyeti) talebi ve bu soruya verilecek cevap zat bakımından değil yalnızca isim bakımından olabilir. Daha önce bu meseleyi anlatmıştık. Bu ilişenlerin zat bakımından ne olduklarını araştırmamızın (mahiyet incelemesinin) açıklanması vakti, bu vakittir. Bununla birlikte varlıkla uğraşmadan önce isim bakımından ne oldukları sorusunun cevabında söylenenin, zat bakımından ne oldukları talebine başlangıç olarak yeterli olmasının önünde hiçbir engel yoktur; çünkü bu takdirde o, varlığın açıklanmasıyla birlikte açıklık kazanmaktadır.

Orta terim ise illettir ve onda mahiyet talebi, iki yönden varlık talebinden sonra gelir. Birinci yön bilkuvve, İkincisi bilfiildir. Bilkuvve olanın nedeni şudur: Bunun gibisinde varlığı talep eden kişi, ancak şüpheli bir şeyi talep eder ve dolayısıyla varlık talebi, bilkuvve orada bir orta terimin var olup olmadığını taleptir. Sözelimi bir kimse "Ay tutulur mu?" dediğinde şunu talep etmektedir: Acaba Ayın tutulduğu bilgisini zorunlu kılan bir şey var mıdır? Varlık verilerek evet dendiğinde ve ikinci olarak "Ayın niçin tutulduğu" ve "niçin Ayın tutulduğunu söylediğin" talep edildiğinde ise kıyasın kıyas olmağaki illeti -ki bu illeti, her nasıl olursa olsun orta terimdir- ya da kıyas burhân olmağaki illeti -ki bu, orta terimin illeti olup durumun gerçekteki illetidir- talep edilmektedir. Her iki talebin de anlamı şudur: Gerçek durum şöyledir dediğinde ilkin bilkuvve mevcut olduğunu belirttiğin orta terime bilfiil varlık vermeli ve varlığın ne olduğunu söylemelisin. Bu durumda illet araştırmamız, bilkuvve orta terim araştırmamız olmaktadır ve burada illet talebi, sonuca kıyasla illet talebi ve bilfiil olurken mahiyet talebi, orta terime kıyasla ve bilkuvve olmaktadır. Orta terimin ne olduğuna yönelik bilfiil talebe gelince şayet meçhulse açıktır ki yapılmak durumundadır.

İlk Muallim (Aristoteles) "parça olarak mevcut" sözüyle bir şey olarak mevcudu ve "bütün olarak mevcut" sözüyle de mutlak olarak mevcudu kastetmektedir. Bir şey olarak mevcut ya konunun cevherine ait bir şeydir ya da konunun zâti ilişeni veya dışardan ilişenidir. Sonra İlk Muallim şöyle demektedir: Mutlak olarak mevcuda kastım, talep edilen şeyin kendisinin var olup olmadığınıdır. Bunun örneği, "üçgen var mıdır veya alet var mıdır?" sözümüzdür. Bu, bizzat konunun varlığını araştırmaktadır. Fakat "üçgen şöyle midir veya alet, şeyin sebebi midir?" sözü, bir ilişenin veya bir eklentinin varlığını araştırmaktadır. Bu da bir şey olarak mevcuttur. Bu açıklamalardan açığa çıkmıştır ki: Bilkuvve talepler, şeyin varlığını ve şeyin mahiyetini talebe dönmektedir; illet talebi ise bir yönden şeyin mahiyetini (ne olduğunu) taleptir, çünkü şeyin mahiyeti (ne olduğu) sorusu bilkuvve orta terimin mahiyeti (ne olduğu) anlamındadır.

Ancak kimi insanlar şöyle zannetmektedir: B, münakistir (döndürülmüştür); illet araştırmamız olan bütün burhânlar, bilkuvve mahiyet araştırmamızdır ve bütün mahiyet araştırmamız da illet araştırmamızdır. Bu zan, burhanlardaki orta terimin, tanımlar olduğu zannına taşınmaktadır. Bütün bunlar yanlıştır. Zira bütün mahiyet araştırmamız, orta terim araştırmamız değildir. Yine orta terimin mahiyetine ilişkin bütün araştırmamız, diğer iki terimden (büyük ve küçük terimden) herhangi birinin mahiyetine ilişkin araştırmamız değildir ki ona verilen cevap, tanım olsun. Her zorunlu kılan illetin (mûcib illetin) mahiyeti, tanım, cins, fasıl, madde veya suret değildir. Çünkü şeyleri zorunlu kılan illetler, ne kendiliklerinde ne de herhangi bir yönden zorunlunun kendisidir ne surettir ne de maddedir. Çoğunlukla burhanlardaki (kesin kanıt) orta terimler arasında madde, suret ve tanım olmayan bir şey buluruz ve onun bir şeyi bir şeyde zorunlu kılan şey olduğunu görürüz. Çünkü orta cins, yukarı cinsin varlığını diğer bir türde hatta orta cinsin yüklendiği her şeyde -bu şey, orta cinsin türü olmasa bile- illetin zorunlu kılması gibi zorunlu kılar. Oysa o, büyük terimin ne tanımı, ne sureti ne de maddesidir. Yine o, bildiğin veya öğreneceğin gibi, illet olmayanın zorunlu kılması gibi zorunlu kılmaz. Çoğu hassa (özellik), çoğu hassanın illetidir ve onlar illeti oldukları hassaların dışında olup onların cinsi, faslı veya tanımı değildir. Üçgenin, kendisinden çıkan çizgisinin söz konusu sıfattaki olacak şekilde olması, onun açılarının iki dik açıya eşit olmasını zorunlu kılmaktadır, ama onun söz konusu sıfattaki çizgisi, ne cinstir ne onun zatına dâhil olup açılarının iki dik açıya eşit olmasının faslıdır ne maddedir ne de surettir. Aynı şekilde burhanlardaki pek çok orta terim, ne tanımdırlar ne de şeyin cevherine dâhil illetlerdir, bilakis fail ve zorunlu kılan illetlerdir. Yerkürenin Ay tutulmasında ortada olmasının hükmü de böyledir. Ateşin teması da böyledir. Çünkü temas, bazen ahşabın yanmasının ispatında orta terim yapılır. Bununla birlikte bu zorunlu kılan illetlerin, -kendileri yüklem olmayan ama kendilerinden yapılan fasılların yüklem olduğu fasıl parçaları olarak- bir yönden fasıl yapılmaları mümkündür. Nitekim keser hakkında "o demirdir" denmez, bilakis demirden yapılmıştır denir; yine humma, kokuşmadır denmez, bilakis kokuşmadan kaynaklanıyor denir.

Fasılların (ayrımların) zatı var kılan (kuran) parçaları, fasılların en özelleri değildir, bilakis yalnızca fasılların özel parçalarıdır. Çünkü fail illetler, varlığın illetleridir ve mahiyetin illetleri değildir. Tanımın parçaları -ister cinsler ister hakiki fasıllar isterse de fasılların parçaları olsunlar- mahiyetin illetleridir. Varlığın illetlerinin ise mahiyetin illetleri olması gerekmez. Bundan dolayı varlığın illetleri -ki bunlar, failer ve gayelerdir- tanımlara girmezler, aksine tanımların yerini tutan resimlere (betim) girerler. Eğer varlığı zorunlu kılan bütün illetler tanımlara girselerdi meydana gelen her şeyin meydana gelişini ve meydana gelen her şeyi meydana getireni tanımlardan bilirdik. Öyleyse bazen burhanlardaki kimi orta terimler parçaları olmadıkları şeyleri zorunlu kılan illetler olurlar. Öyleyse her orta terim, tanım veya tanınım bir parçası değildir. Bununla birlikte bazen tanımlar, orta terimler veya orta terimlerin parçaları olurlar. Fakat şayet tanımla, tanım ve resmin her ikisi de kastedilirse bu durumda şeyi zorunlu kılan illetler, resimlere girenlerden mutlak olarak hassa veya o illetlere özgü olan hassa olur. Orta terim, büyük terimden daha özel olduğunda ise bu türden herhangi bir şey gerekli olmaz. Bu takdirde onlar şöyle diyebilirler: Orta terim orada küçük terimin tanımı olur ve yine diğerlerine söylediğimiz şey gerekli olur.

Şayet tanımlar, başkaları değil de orta terimler olsaydı şeylerin idraki kolay bir iş olurdu. Çünkü lafızdan anlaşılan anlam bilinmedikçe bir yüklem bir konu için varlığını talep etmek imkânsızdır. Şayet o yüklem bir tanım varsa yapmamız gereken ilk şey, tanımın anlamaktır, aksi halde yalnızca resmini anlamaktır. Bunu yaptığımızda onun (orta terimin) küçük terim için varlığını anlama hususunda bize düşen fazla bir uğraş kalmaz. Çünkü iki dik açıya eşitliğin tanımını anladığımızda ve onu küçük terime -yani üçgene- izafe ettiğimizde onun sayesinde kanıtlanan bir orta terim elde ederiz. Eşitliğin tanımını anladığımız ve iki simetrik eşkenar üçgene izafe ettiğimizde eşitliğin bunlardaki bilgisi bize aydınlanır. Bazen de bu yapılır, ama durum aydınlanmaz ve başka zorunlu orta terimlere gerek duyulur; bunları verdiğimiz ve hazırladığımızda iki üçgenin eşit olduğunu biliriz. Böylece bundan önce eşitliğin tanımını ve üçgenin tanımını bilmiş oluruz ama bunları bilmemiz bize yarar sağlamaz.

Bunlar süs cinsinden sözlerdir; onlar bu sözlerle, burhân adını yüceltmeyi ve burhânın başkasından değil tanımdan oluşan şey olduğunu amaçlamaktadırlar. Onların çoğu onun (Aristoteles'in) sözünün kusurlu olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiaya göre Aristoteles tanımın tanımlanan için varlığı hakkında burhân getirmektedir; bu durumda onun getirdiği burhânın orta terimi, büyük terim için tanım gibi olmaktadır ve onun açıkladığı şey, büyük terimin küçük terim için varlığı olmaktadır, büyük terim ise küçük terim için bir ilişenden ibaret olup tanım değildir; dolayısıyla o, tanımdan başkasını açıklamakta ama tanımını açıkladığını düşünmektedir. Fakat burada bilmemiz ve emin olmamız gereken bir şey vardır. Bu şudur: Gerçekte bir tanım veya resme (betime) sahip bir büyük terimin olumlanması ancak bilkuvve veya bilfiil tanım ve resim aracılığıyla olabilir. Çünkü şeyin tanımı veya resmi şeyi olumlamadıkça o, olumlanan değildir ve o, olumsuzlanmadıkça olumsuzlanan değildir. Fakat o, başkasına gerek duyulmayacak şekilde yeterli orta terim değildir. Onların örneklerinde söylenen şu söz doğrudur: Birleşmenin tanımı, notanın şu sayısal nispette olmasıdır. Bu, orta terim yapıldığında "nota birleşiktir" sonucunu verir. Bu durumda birleşme sayesinde ayrıntılı bir mahiyet olan şeyin ta kendisi orta terim olmaktadır. Fakat ondan bu aracılığın yeterli olması veya burhânın ancak böylesi bir aracılıkla gerçekleşmesi zorunlu olmaz. Çünkü bu nota için söz konusu tanınım mevcut olduğunu bilsek bile nota için birleşmenin mevcut olduğunda kuşku duymuyoruz. Ama şeylerin çoğunda, tanımlanılacak yüklenmesi bize sorunlu geldiği gibi, tanınım yüklenmesi de bize sorunlu gelir ve bu nedenle tanımın aracılığından yararlananlayız, aksine hiç kuşkusuz başka şeylerin aracılığına ihtiyaç duyarız ve bu başka şeyler, yaptığı aracılık sayesinde tanımlanılacak isminin delalet ettiği bütünlüğü sonuç vermeye götürmeden önce tanımın varlığını sonuç vermeye götürür. Fakat o araçlar, terimlerin tanımlarından başka şeylerdir. Dolayısıyla büyük terimin gerçek tanımının aracılık yaptığı sonra da tanımlananın küçük terime yüklenmesini sonuç veren bir burhânî kesinlikle göremezsin. Eğer burhân sadece bundan yani orta terimi tanım olandan ibaret olsaydı biz, büyük terimin tanımının küçük terim için varlığı açık olan ama bizzat büyük terimin kendisinin varlığı gizli olan şeyden başka hiçbir şey hakkında burhân bulamazdık. Oysa böylesi şeyler ne kadar da azdır! Aynı şekilde onların orta terimi küçük terimin tanımı yapmaları durumunda da böyledir. Hâlbuki bu, onların örneklerinde nadiren bulunur.

Eğer bunun gerçekte olmadığını ve yalnızca böyle zannedildiğini açıklamak isteseydim yapardım. Özede onların, yüklemi daha genel olan madubu daha özel bir aracıyla nasıl kanıtlayacaklarını göstermeleri zordur. Öyleyse inşadı olmamız, bu asılsız sözlere aldanmamamız ve ilk Talim'in tertibine dönmemiz gerekir. Çünkü mahiyetin zâtî illetleri tanıma dâhildir, zira bu illetler, şeyin zatı var kılmaktadır ve dolayısıyla bunlar, burhâna dâhildir. Çünkü kesinliğin ancak söz konusu zâtî illetlerle olduğunu açıkladık. İlet araştırması, ilk önce belirttiğimiz yönden sonra bir yönden mahiyet araştırmasıdır. Orta terimde büyük terimin tanımını verdiğimizde ve onun konu için varlığı açık olduğunda onu kanıtlamış oluruz, zira sebebe delalet etmişizdir. Zâtî illet olan orta terimi şeyin söylenişinde verdiğimizde tanımlamış oluruz. Bunun örneği şudur: "Ay niçin tutuldu" denir ve

yanıt olarak "çünkü Yerküre, Ay ile Güneş arasına girerek ışığı perdeledi ve her ne zaman böyle olursa Ay tutulur" denir. Burada orta terim, Ay tutulmasının mahiyetidir. Çünkü Ay tutulmasının mahiyeti, Yerin Ay ile ışığı veren yani Güneş araşma girmesi nedeniyle Ayın ışığının sönmesidir. "Niçin bu nota, şu notayla birleşmiştir" dendiği ve buna yanıt olarak "çünkü aralarında sayısal bir nispet vardır, ondaki farklılık tıpkı iki sayıdan biri gibi bilkuvve veya bilfiildir" denildiğinde de durum böyledir. İşte bu, notadaki birleşmenin ta kendisidir. Çünkü notaların birleşmesi, iki sesin bu durumdaki bir sayısal nispet nedeniyle duyuda birleşmesidir. Öyleyse burada orta terim tıpkı burhâna girdiği gibi tanıma girmektedir ve illeti araştırmak, orta terimi talep eder. Baksanıza biz Yerkürenin aracılığıyla Ay'ın tutulmasını duyusal bir gözlemlle bile olsa gözlediğimizde ve bundan burhân yoluyla değil tecrübe yoluyla tümel bir bilgi elde ettiğimizde, bu takdirde illet araştırması iptal olur. Çünkü biz, tutulmanın illetini bulmuşuzdur. Aynı şekilde illeti bu yönden bulamadığımızda onu ancak kıyasla talep ederiz. Öyleyse illetle talep edilen şey, bundan meydana gelen şeyin talebinde yarar sağlar.

Biz burhânî verdiğimizde tanımı vermiş olmayız. Her ne kadar illet talebi -ki bu, burhân talebidir- ve mahiyet talebi -ki bu, tanım talebidir- ortaklığına dair söylediklerimizden burhân ve tanımın tek bir şey hakkında tek bir yönden olduğu ve burhânî verdiğimizde tanımı vermiş olduğumuz vehmedilse de birkaç yönden durum böyle değildir. Birincisi: Her tanım, tanımlanana olumlanır, oysa her burhân, burhânî olduğu şeye olumlanmaz, aksine bazen ondan olumsuzlanabilir. Yine her tanımın tanımlananı tümeldir, ama her burhân, burhânî olduğu şey hakkında tümel değildir. Dolayısıyla burhân getirilen şeyin burhânını vermek, tanımlanalam tanımını vermek değildir. Yine burhân, defalarca açıkladığımız üzere, şeye zâtî bir araz verir, tanım ise şeyi var kılan (kuran) zâtîleri verir ve zâtî araz, şeyin tanımına dahil değildir. Öyleyse burhânın verdiği şey, tanımın verdiği şey değildir. Örneğin burhân, üçgenin açılarının iki dik açıya eşit olduğunu verir. Bu anlam, üçgenin tanımının dışındadır. Burhân kesinlikte konunun ve yüklem tanımı vermez, aksine yüklemi olumlar veya yüklemi bir şeyden olumsuzlar. Tümevarım yaptığında sana zâtî veya arazî bir yüklem verdiğinde konu için varlığını verdiği bu şeyin de -tanım oluşu bir yana- zâtî veya arazî olduğunu veren bir burhân bulamazsın. Bîz bir tanım verdiğimizde bir burhân vermiş olmayız.

Çünkü bir tanım verdiğimizde bir orta terimle bir şeyi bir şeye olumlamayız veya bir şeyi bir şeyden olumsuzlamayız ve tanımlananın, hakkında burhân talep edilen anlamdaki durumunu bilmeyiz. Bu nedenle tanım vermek, burhân vermek değildir. Bununla birlikte bir çok yerde tanımın burhânla maddede ortak oluşu denk gelebilir ama bu, sürekli değildir. Çünkü kabul edilmesi zorunlu öncüller hakkında burhân yoktur ve o öncüllerin bütün parçalarının yani sınırlı terimlerinin tanımları verilir, ama bununla onlar hakkında burhân verilmez. Çünkü o terimlerin burhânî yoktur, zira onlar, basittirler. Basitlerin (yalınların) ise tanımı ve burhânî yoktur. Basitlerden oluşan telif de açık olup burhânsızdır. Yine burhân (kesin kanıt) olsaydı bile tanımın verilmesi, burhanın verilmesi için yeterli destek olmazdı. Eğer her şeyin burhânî olsaydı hiçbir şeyin burhânî olmazdı. Sen biliyorsun ki tanım, burhândan başka bir şeydir ve her tanımlanan, tanımıyla kanıtlanan değildir ve her kanıtlanan da burhânıyla tanımlanan değildir. Tanım, burhândan başka bir şey olduğuna göre burhânın verdiği şey, tanımdan başka bir şeyin -tanımdan başka bir şey olması bakımından- gerektirdiği şeyden ibarettir. Çünkü nasıl ki burhân, tanımdan başka bir şeyse bizzat burhân olması bakımından burhânın verdiği şey de bizzat tanım olması bakımından tanımın verdiğinden başka bir şeydir. Aksi halde burhâna gerek duyulmazdı bilakis tanımlanırdı ve tanıma gerek duyulmazdı bilakis burhân getirilirdi (kanıtlanırdı). Nasıl olur! Tanım yalnızca basit bir tasavvuru bizzat zorunlu kılarken burhân yalnızca basit bir tasdiki bizzat zorunlu kılar. Tasdikin ancak tasavvurla olacağı doğru kabul edilmiştir, fakat bu, tasavvurun burhân yönünden geldiği şeklinde değildir, bilakis tasdik, burhân yönünden gelmektedir. Tanım bir şekilde özetlenir ve vazedilir. Burhân ise bir amaca yönelik olarak telif edilir ve amaç, onun zorunlu gereği olur. Tanım, şeyin cevherine dâhil olup hem anlam hem de şeye döndürülmüş olma bakımından şeyin zatına denk olan şeyleri topluca verir. O şeyler, tanımlanan için kendiliklerinden açıktırlar. Burhân ise mahiyetin dışındaki ilişenleri verir. Tanım, tanımlanana, onun tanımının parçalarını yüklenme telifiyle değil kayıtlama ve şartlama telifiyle verir. Burhân ise burhânî olduğu şeye kayıtlama telifiyle değil yüklenme telifiyle onun burhânının parçalarını verir. Şey hakkındaki burhan (kesin kanıt) ilk olarak onun burhânî, ikinci olarak başkasının burhânî olur. Şeyin tanımı ise başkasına ait olmaz ve tanımda birincil ve ikincil olma söz konusu değildir. Her ne kadar daha genelin tanımı, daha özele yüklense de bu, daha özeline tanımı olarak yüklenmemektedir. Oysa burhân bazen daha özele taşınır ve daha özeline burhânî olur. Ne burhân tanımla sınırlıdır ne de tanım burhânla sınırlıdır. Burhân, burhânla sınırlıdır. Mesela ikiz kenar üçgenin açılarının niceliği hakkındaki burhân, üçgen hakkındaki burhânın altına girer. Bilakis tanım ve burhân farklıdır, çünkü ikisinden biri herhangi bir şekilde diğerine yüklenmemektedir.

TANIM, BURHÂN VE BÖLMEYLE (KISME) ELDE EDİLMEZ

Deriz ki: Yine tanım ne burhânla elde edilir ve ne de tanımlananın küçük terim ve tanımın da büyük terim olduğu kıyastaki bir orta terimle elde edilir. Eğer o, elde edilebilir şeylerden olsaydı orta terime gerek olurdu. Bu kıyastaki büyük terimin küçük terime döndürülmüş olması gerektiğinden (büyük terimin) orta terime döndürülmüş (münakis) olması ve orta terimin de her ikisine (yani hem büyük terime hem de küçük terime) döndürülmüş olması gerekmektedir. Şu halde orta terim, hiç kuşkusuz hâssalardan (özelliklerden) biridir: Ya ayırıcı bir hâssadır, ya eşit fasıldır (ayırım) ya resimdir (betim) ya da tanımdır. Bütün bunlar İlk Talim'in bu yerinde eşitlikleri nedeniyle "hâssalar" olarak adlandırılmıştır. Şeyden daha genel olanlara gelince bunlar da şey ile onun tanımı arasında orta terim olmaya elverişli değildir. Hâssa ve fasıl da orta terim olmaya elverişli değildir. Kuşkusuz sen "bütün der B'dir" ve "bütün B'ler o nedir yoluyla şöyle şöyledir, yani şöyle şöyle tanımlanır" dediğinde ve "bütün der, o nedir yoluyla şöyle şöyledir, yani o nedir yoluyla şöyle şöyle tanımlanır" sonucunu çıkardığında bundan hâssa veya fasıl tanımının türün de tanımı olması gerekli olur. İster "bütün B'ler" sözünü "B ile nitelenen her şey" anlamını kastet istersen de "B olması bakımından bütün B'ler" anlamını kastet, bu doğru değildir. Birinci anlama (B ile nitelenen her şey anlamına) göre doğru olmamasının nedeni şudur: B'nin altındaki tikellerin farklı türlerden olması mümkündür ve bu takdirde farklı türlerden olan şeylerin tanımı bir olacaktır. Çünkü bu tikellerin tamamı, büyük terimle tanımlanmaktadır. Yoksa yalnızca B'nin ta kendisi olan orta terim -ki o, fasıl (ayırım), hâssa (özellik) veya başka bir şeydir- büyük terimle tanımlanıyor değildir, ikinci anlama göre ise -ki bu, bizim "B olması bakımından bütün B'ler şöyle şöyledir" sözümüzün mahiyete delalet ettiğini kastetmemizdir- doğru olmamasının açıklaması şudur: Bu söz, iktiranın sonuç vermesine ve orta terimin değiştirilerek başka bir şey yapılmasına engeldir. Eğer bu söz, sonuç verseydi B olması bakımından B'nin tanımı, Cnin tanımının ta kendisi olurdu; oysa C, tanımda B'den başka ve B'nin tanımından başkadır. Bu ise imkânsızdır. Çünkü hâssa ve fasıl, her ne kadar türe söylenseler ve bunların tanımları türe yüklense de tanımların türe yüklenmesi, türün tanımı olması yoluyla veya bunların tanımlarının bir olup bu tanımın türün tanımı olması yoluyla değildir ve fakat tanımın, tür için mevcut olması yoluyla. Kuşkusuz bu şeyin şu şey için mevcut olması ile onun tanımı olması veya o ikisinin tanımının bir olması arasında fark vardır. Aksine türün doğasının tanımı, türün fasılının doğasının tanımı ve türün hâssasının doğasının tanımı birbirinden farklıdır. Türün fasılının tanımı, türün tanımının bir parçasıdır ve türün hâssasının tanımı, bilkuvve veya bilfiil türün tanımında zikredilir. Öyleyse orta terimin bu yönden hâssa veya fasıl olması ve de resim (betim) olması mümkün değildir.

Ben tekrar eden kimse gibi yeni baştan derim ki: Böylesi bir orta terim, ya tanımı vermez ya da büyük öncül yanlış olur. Çünkü sen, (a) ya sözgelimi "bütün gülenler veya düşünenler, düşünen ve ölümlü canlıdır" der ve susarsın. Bu durumda "bütün insanlar, düşünen ve ölümlü canlıdır" sonucu çıkar ve bu sonucun, onun tanımı olduğuna dair herhangi bir ilave açıklama olmaz. O takdirde tanımın sonucun konusuna yüklenmesi, onun orta terime yüklenmesinden daha kapalı değildir, bilakis daha açık olabilir. Çünkü biz gülenin, düşünen ve ölümlü canlı olduğunu biliyoruz, zira onun insan olduğunu biliyoruz. Eğer daha önce geçen esasları hatırlıyorsan fasılın şu durumu sana açıklanmıştı: Türün tanımının fasla yüklenmesinin fasılın türe yüklenmesinden daha kapalı olması gerekir, (b) Ya da sen "bütün gülenler veya düşünenler, 'düşünen ve ölümlü canlıdır' şeklinde tanımlanır ve bu cümle onun (gülen veya düşünenin) mahiyetidir" dersin. Bu durumda bu öncül, yanlış olur. Çünkü senin "bütün gülenler" veya "bütün düşünenler" sözünün anlamı, her ikisi de bu anlamda zımni olarak içerilen iki şekilde anlaşılır. Birincisi, gülen olması bakımından veya düşünen olması bakımından bütün düşünenlerdir. İkincisi ise gülene konu yapılan her şey ve düşünene konu yapılan her şeydir ve o, gülenin zatı veya düşünenin zatı değildir. Her iki anlam da "bütün gülenler ve bütün düşünenler" sözümüze dâhildir. Sonra bu tanım, ne gülen olması balonundan gülenin veya gülenin zatının tanımıdır ve ne de düşünen olması bakımından düşünenin veya düşünenin zatının tanımıdır, bilakis zatına gülenin iliştigi ve düşünenin yüklem olmasıyla varlık kazanan bir şeyin -ki bu şey, insandır- tanımıdır. Öyleyse şöyle demek doğru değildir: Gülen veya düşünen şeye bu anlam onun tanımı olarak yüklenir. İkinci anlama gelince -ki bu, gülenin veya düşünenin gerçek anlamda konusu olan her şeyin kastedilmesidir- bu anlam, onun tanımıdır; bununla insan kastedilmekte ve zihinde insana işaret edilmektedir. Şayet bu açık ise büyük öncülle açıklamaya gerek duyulmaz, bilakis o açık olduğunda büyük öncül gerçekte (onunla) açıklanır. Şayet ona işaret etmez de tek tek her birine işaret edersek yanlış yaparız. Bunların hiçbirini yapmazsak büyük öncül kabul edilmiş olmaz.

Şu halde açığa çıktı ki: Tanımı sonuç veren kıyastaki orta terim, ne hâssa (özellik) ne fasıl (ayrım) ve ne de resim (betim) olur, aksine bir şey olması gerekiyorsa başka bir tanım olur. Tek bir şeyin gerçek tanımının ancak bir tane olacağı ise gerçek tanımın ne olduğunu ve onun iki yönden şeyin zatına eşit olduğunu bildiğimizde açığa çıkacaktır. İki yönün birincisi, yüklenme ve döndürülme bakımındandır. İkincisi ise şeyin mahiyetine dâhil olan bütün zâtî anlamların tetkik edilerek şeye eşit olan ve onun dış dünyada mevcut suretine eşit bir akli suret elde edilmesi bakımındandır. Malumdur ki böyle bir tanım, tek bir zat için ancak bir tane olabilir. Eğer bir zatın, birinci tanımın kuşattıklarının dışında kalan zâtî sıfatları kuşatan ikinci bir tanımı olsaydı birinci tanım, şeyin zatının anlamına eşit bir tanım olmazdı. Fakat onlar (mantıkçılar) çoğunlukla bu şartı derinlemesine soruşturmamışlar, bir cins ve ayırıştırıcı bir fasılla yetinmişler ve ayrışma sağlandığında, orada gerçek tanımın tamamlanması için gerek duyulan başka zâtî anlamlar olsa bile, durmuşlardır. Bir şeyin böylesi bir tanımdan iki tane tanımı olabilir. Mesela insan bazen "iki ayaklı yürüyen canlı" olarak tanımlanır, bazen de "düşünen ve ölümlü canlı" olarak tanımlanır. Nefis "zan gereği hareket ettirici bir sayıdır" ve yine "hayatın bizatihi ilkesi olan bir sayıdır"; öfke "kalbin kanının galeyanıdır" ve yine "intikama yönelik hareket arzusudur" vb. Bu iki tanımdan birisi orta terim ve diğeri büyük terim yapıldığında ise kıyas oluşturan telif olur. Fakat bundan iki şey ortaya çıkar. Birincisi: Gerçekte elde edilen, tam bir tanım olmaz, bilakis tam tanıman bir parçası ve eksik bir tanım olur. İkincisi: Söz konusu orta terimin, ya küçük terime yüklenmesi onun tanımı olmasının şart koşulduğu bir yüklemedir ve orta terimin kendisine yüklenmesinde büyük terimin durumu da böyledir; ya da yükleme birisinde yalnızca yüklemedir ve onun yüklendiği şeyin tanımı olduğu söylenmez. Sözelimi "A, B'nin tanımıdır; B, C'nin tanımıdır; o halde A, C'nin tanımıdır, çünkü tanımın tanımı tanımdır" denildiğinde bu, birkaç bakımından doğru bir tarif olmaktan çıkar. Çünkü B'nin C'nin tanımı olması, vazedilmiştir ve herhangi bir kıyas olmaksızın özetlenmiştir. Halbuki tartışan bu kimseye göre cinsin açığa çıkmasından sonra tanımlamadaki şart, tanımlamanın ancak bir kıyasla olabilmesidir. B'nin (kıyas olmaksızın C'nin tanımı) olmamasının nedeni, daha önce B'nin C'nin tanımı olduğunun başka bir kıyasla elde edilmiş olmasıdır. Tanımlamaya gelince onun yolu, bir kıyasla intaç edilmesi değildir. Fakat bunun açıklamasında bir kıyasa güvenilemez, aksi halde aracı olan üçüncü bir tanıma ihtiyaç duyulur ve her iki tanım arasında bir tanım olmaya devam eder. Bu durumda bir şeyin sonsuz tanımları olur, çünkü B ve C arasındaki tanımın A olması mümkün değildir. Zira bu, kısır döngüdür. Şu halde açığa çıktı ki, bu süreç, aracısı bulunmayan araçlarda son bulur ve bunlar, kazanılmamış (yani bir kıyastan elde edilmemiş) tanımlar olur. Bu ise onların savunduklarına aykırıdır. Böylece şu açıldığı kavuştu: Orta terimin küçük terimin tanımı olarak alınması ve büyük terimin de orta terimin tanımı olarak alınması yalnızca bir özetlemedir. Yine talep birdir: Bu şey, şu şeyin tanımı mıdır yoksa onun tanımının tanımı mıdır? Onun tanımının tanımı olduğu açık değildir veya onun şeyin tanımı olduğu açıktır. Bu da doğru tariftten çıkarılan başka bir yöndür. Çünkü A'nın C'nin tanımının tanımı olduğu vazedilmiştir; oysa kuşku olan, A'nın C'nin tanımı olup olmadığıdır. Bu, A, B'nin tanımı ve B de C'nin tanımı olduğunda böyledir. Fakat B, C'nin tanımı olarak vazedilmezse, onun tanımının C'nin tanımı olup olmadığı bilinmez ama şöyle denir: B'nin tanımı, C'ye yüklem olur -tıpkı faslın, cinsin ve hassanın tanımının, türe yüklem olması, ama türün tanımı olmaması gibi-. A'nın B'nin tanımı olduğu vazedilmedikçe bu kıyas, tanım bildirmez. Çünkü A'nın B'nin tanımı için mevcut olduğu bilindiğinde onun B'nin tanımı olması zorunlu değildir. Çünkü her gereken ve zâtî yüklem, tanım değildir.

İşin sonunda, bir yönden bu açıklamadan çıkarılmışcasına, "A, C'nin tanımıdır" denirse bu, herhangi bir kıyasın sonuç vermesi söz konusu olmaksızın vazedilen bir şey olur. Fakat bir tanımı diğer tanıma vasıta yapan kimse farkında olmadan ilk matluba müsadere yapmış (kanıtlanmak istenileni öncül yapmış) olur. Bu kimse tıpkı "nefis, zatı gereği hareket ettirici bir sayıdır" -eğer bu tanımsa- deyip de sonra "zatı gereği hareket ettirici sayı olan her şey, doğal organik cismin yetkinliğidir" diyen kimse gibidir. Bu kimse, bu sözle yalnızca yükleme ve vazı (kabulü) kanıtlamayı kastetmemekte ayrıca büyük terimin, küçük terimin tanımı olduğunu da kanıtlamayı kastetmektedir. Dolayısıyla o adeta şöyle demiş olmaktadır: Mahiyeti, hakikati ve tanımı, "zatı gereği hareket ettirici bir sayı" olan her şeyin tanımı ve hakikati, "doğal organik bir cismin yetkinliği" olmaktır. Oysa bu şey, tanımı amaçlanan şeyin ta kendisidir. Eğer "zatı gereği hareket ettirici sayı" olarak tanımlanan ve tanımı amaçlanan başka şey değil de nefis olduğu bilfiil bilinen şey, doğal cismin yetkinliği olsaydı, bu talep edilmezdi. Bu, orta terim küçük terimin tanımı olmadığındaki gibi değildir. Çünkü küçük terim orada orta terimin kendisi veya hakikati olmaz, aksine ona yüklenen başka bir şey olur. Tanımlanan ise tanımın ait olduğu şeyin ta kendisidir. Bu yerin böyle anlaşılması gerekir. Durum gerçekte şuna döner: Tanım ile tanımlanan arasında ortada olan bir aracı arayan kimse, şey ile onun zatının hakikati arasında ortada olan bir aracı aramaktadır. Bu ise imkânsızdır. Aksine herhangi bir aracı yoktur. Aracı/vasıta başka bir yerde açıkladığımız üzere yalnızca şeyler ile o şeylerin (bizzat değil ancak) bilaraz hakikatleri olan şeyler arasında olabilir.

Sonra şöyle denilmiştir: Bölme/taksim yolu da A'nın C'nin tanımı olduğunu olumlamaz. Bir önceki sanatta (Kıyas sanatında) açıkladığımız üzere bir şey hakkında bölmeye kıyas oluşturulmaz. Çünkü bölmede hiçbir şeyin varlığı vazedilmez.

Aksine sadece ayrıntılandırılır ve "ya şöyledir ya da böyledir" denir. Bundan da kısımlardan birinin zorunlu olarak vazedilmesi gerekmez. Vazedilebilmesi için ona müsadere yapılır ve sanki kıyas

yokmuşçasına, kabul edilen bir şey olarak vaz edilir. Bu, bir açıdan, kısır döngüye götüren tümevarıma benzemektedir. Çünkü bütün B'lerin C olduğu bizim nezdimizde kuşkuyla olduğunda bir açıklayıcı bunun böyle olduğunu zira bütün derin A ve bütün Alarm B olduğunu açıklar. Sonra da düşünüp şöyle diyerek bütün Alarm B olduğunu açıklamaya başlar: Çünkü D, B'dir, H, B'dir ve Z, B'dir. Bunlar C mertebesindeki tikellerdir. Sonra şöyle der: O halde bütün A'lar B'dir. Bir kimse de - yalnızca zorunluyu kabul etmek istediğinde- şöyle der: A'nın altındakiler, yalnızca D, H ve Z değildir, bunun yanı sıra C de vardır. Şayet A'nın altına girenlerden D, H ve Z'nin B olduğunu kabul ediyorsan bütün A'ların B olması gerekmez. Görülmeyen ve sayılmayan şey, görülen ve sayılan şeye aykırı olabilir. Belki B olanlar, A'nın bir kısmıdır ki bunlar, D, H ve Z'dir. Hakkında tartıştığımız C de muhaliftir. Eğer tümevarımda C'yi de B olarak alırsan ve A'nın bütün tikellerine B yüklem olursa matluba müsadere yapmış olursun ve C'nin B olduğunu açıklamak için A'nın B olduğunun açıklamasında C'nin B olduğunu almış olursun. Bu ise imkânsızdır. Nasıl ki bu tümevarım, talep edileni vazetmiyor, onu zorunlu olarak gerektirmiyor veya ilk matlubu müsadere ediyorsa (kanıtlanmak istenileni öncül olarak alıyorsa) bölme/taksim de böyledir. Bu yerin buna göre anlaşılması gerekir. Kuşkusuz bölen, insanı ya canlıdır ya canlı değildir, dahası nefis sahibi olmayan cisimdir şeklinde ikiye bolse sonra da inşam canlı olarak kabul ederek "canlı, ya yürüyendir ya yüzendir ya sürünendir ya da uçandır" dese ve mesela onun yürüyen olduğunu vazetse sonra da "öyleyse insan yürüyen canlıdır" dese bu durumda bu cümleden tanımın sonuç olarak çıkarılmasını üç bakımdan ihlal etmiş olur. Birincisi o, bölme yaptığında bu bölmeyle onun için iki taraftan biri belirginleşmemiştir, aksine o, müsadere ve kabul olarak vazetmiştir. İkincisi o, birbirinden ayrı şeyleri bir araya getirmiştir. Bunda ise birkaç yönden kusur bulunabilmektedir. Birincisi, onlar (yani birleştirilen ayrı şeyler) parça parça doğru ama bir bütün olarak yanlış olabilir. İkincisi birbirinden ayrı şeylerden zatı bakımından tek bir doğanın oluşması mümkün olmayabilir. Bu iki şık, Peri Hermenias'ta (Aristoteles'in Önergeler Kitabı'nda) zikredilmiştir. Üçüncüsü ise bazen birleştirme, tanımda gözetilmesi gereken ve hangi fasılların öne alınması, hangi fasılların sonraya konulması gerektiğinin düşünüldüğü övülen tertipte olmaksızın gerçekleşebilir. Bu, birkaç fasıl bir araya geldiğinde böyle olur. Bunlar, üç yöndür ve ikinci yön, yani birbirinden ayrı şeylerin bir araya getirildiği yön bu kısımlara ayrılır. Daha önce öğrendiğin gibi zâtilerle ve evvelilerle bölümlemenin gerçekleştiği bölmede yani şeyin, kendisinden daha özel bir şey nedeniyle değil de kendisi olduğu için bölündüğü bölümlemede bu üç yönden emin olunur. Bununla birlikte onda daha önce öğrendiğin nedenden ötürü tanım üzerine kıyas olmaz. Bunlardan tanım elde edilmesine zarar veren üçüncü yön, onun yalnızca bir birleştirme (toplama) olması ve bu birleştirmenin tanım olduğuna delalet edilmemesidir. Çünkü zâtilerin doğru bir şekilde sıralamaya/tertibe sokulduğu her toplam tanım değildir; kimi zaman bulunması gereken bir şey eksik olur veya (bulunmaması gereken bir şey) fazla olur. Öte yandan bölümlemede sıçramanın olmaması veya zâtilerin cevherin dışında bir şeye taşmaması zordur veya muhtemeldir. Çünkü bölmede bazen bunların tamamı olur. Sözgelimi gülen veya geniş tırnaklı veya dik duruşunun bölmeye girmesini örnek verebiliriz. (Bölümlemeyi yapan kişi) bundan sakınmanın nasıl olacağını açıklamayı üstlenirse bölmenin gereğini aşmış olur. Eğer (bu kişi) bölme yapar sonra bir kısmın veya kısımların çelişği istisna ederek kısımlardan geriye kalan bir tek şeyi sonuç olarak alıp tanıman parçalarını bir araya getirmek suretiyle bölmeden/taksimden kıyasa geçerse; bu kıyası da başka bir kıyasa taşıyarak tekil ve zâti (cevheri) olan yüklemeleri birleştirir ve bunlardan şeye eşit (bir bütün) meydana gelir ve şöyle derse: "Bu yüklemelerin toplamı, mahiyete delalet eden ve ona eşit olan ayrıntılı sözdür; bütün bu şekilde olanlar, tanımdır; o halde bu, tanımdır"; bu durumda o kimse, bir bölme ve bununla beraber bir kıyasla tanımlama yapmaya çalıştığında hiçbir şey yapmamış olur. Birinci kıyasta hiçbir şey yapmamıştır, çünkü bu, gerçekte kıyas değildir, zira tanımın parçaları, tanımlanan için kendiliğinden apaçıktır. Tanımlananın zan vehimde mücmel/özet olarak meydana geldiğinde ve onun tanımlanmasına gerek duyulduğunda o mücmelin parçaları, mücmelin kendisi için açık olup herhangi bir açıklamaya gerek duymaz. Eğer bir kimse onun açıklamaya ihtiyaç duyduğunu zannederse onun açıklanması, diğer kısımları kaldırmak (olumsuzlamak) değildir. Çünkü onun olumlanması, diğer kısımların kaldırılmasından (olumsuzlanmasından) daha açıktır veya gizlilikte ona eşittir. Kuşkusuz düşünenin ne olduğu bilindiğinde insanın düşünen oluşu, düşünen olmayışından daha açıktır. Oysa istisna, sonuçtan daha açık olmaya muhtaçtır, onun dengi veya ondan daha gizli değildir, ikinci kıyasta da hiçbir şey yapmamıştır. Çünkü bizim düşünen ve ölümlü canlının, insanın tanımlı olduğuna yönelik talebimiz ile düşünen ve ölümlü canlının, insana eşit ve onun mahiyetine delalet eden ayrıntılı bir söz olduğuna yönelik talebimiz, açıklık kapalılık bakımından farklı değildir. Eğer "düşünen ve ölümlü canlı" sözünün, insana eşit ve onun mahiyetine delalet eden ayrıntılı bir söz olduğunu bilseydik, insanın tanımını kesinlikle talep etmezdik aksine söz konusu durumdaki bu ayrıntılı (mufassal) sözü talep ederdik. Öyleyse nasıl ki bunun, insanın tanımlı olduğunu kabul etmiyorsak aynı şekilde onun bu durumdaki söz olduğunu onu tanım yapacak tarzda kabul etmiyoruz. Bu durumdaki sözü orta terim olarak almak, bir yönden talep edilen ilk şeye bilfiil değil bilkuvv ve müsadere (el koymadır). Yani şeyin tanımının kıyasta orta terim yapılması, bazen başka yerlerde -ayrıntı, özetten daha özel

olduğunda- ilk matluba müsadere olmaz (kanıtlanmak istenileni/sonucu öncül olarak almak). Fakat bu yerde ayrıntı, talep edilmektedir ve bu da gizlidir. Şeyin tanımının orta terim yapılması, ilk matluba müsadere olmadığından bu, bilfiil müsadere değildir. Ama bu orta terim yapmanın gücü, bulunduğumuz yerde büyük terimi orta terim yapma gücü gibi olduğundan o yerde ilk matluba bilkuvve müsadere eder. Bununla birlikte ondan tanımın tanımının tanımı aracısız alınmıştır. Nitekim "düşünen ve ölümlü canlı" insan için mevcut ve ona eşit bir durum olarak kıyas olmaksızın alınmıştır ki bu, matluptur. Tanımın tanımının tanımı nereden açıklanmıştır? Sonra burada başka bir şey daha vardır: Mantıkçının doğru tanım ile doğru olmayan tanımı bilme hususunda bir kuralı olmalıdır. Yine onun doğru kıyas ile doğru olmayan kıyası bilme hususunda bir kuralı olmalıdır. Nasıl ki kıyas yapan kişi, kıyas yapıyor ve bununla birlikte inatçılar, mugalatacılar ve kıyas kuralım bilmeyenlerin dışındakiler hariç kıyas yaptığım ve oluşturduğu sözün kıyas kanununa göre olduğunu ve sonuç verdiğini kanıtlaması gerekmiyorsa aynı şekilde tanım yapan kişinin o kurala göre tanım yapması ama tanımda o kurak bilfiil kullanmaması gerekir.

Özetle nasıl ki kıyas yapan sadece kıyas yapıyor, ama kıyas yaptığı hakkında "şöyle şöyle olan her söz, kıyastır" demek suretiyle kıyas yapmıyorsa aynı şekilde tanımlayanın da sadece tanımlaması ve "şöyle şöyle olan her söz, tanımdır" diyerek tanımladığını tanımlamaması gerekir. Aksine ilk önce kıyasın ve tanımın ne olduğunu bilmesi gerekir. Bir şeyin şöyle olduğunu inkâr eden kimse kendisine burhan (kesin kanıt) iddiasıyla bir söz söylendiği ve o sözün burhân tanımına sahip olduğu için burhan olduğu gösterilmeye çalışıldığında şöyle diyebilir: Eğer bunun, burhânın tanımı olduğunu veya şayet burhân tanımıysa onun bu sözde mevcut olduğunu kabul etseydim bu sözün burhân olduğunu kabul ederdim; bunun burhân olduğunu kabul etmediğime göre nasıl olur da bu sözün, burhân tanımına sahip olduğunu kabul edebilirim. Aynı şekilde tanımı inkâr eden kişi de şöyle diyebilir: Eğer ben, bunun tanımın tanımı olduğunu veya tanımın tanımının bu şeyde mevcut olduğunu kabul etseydim, onun tanım olduğunu ve bu şeyin tanımı olduğunu kabul ederdim. Özetle tanım, şeyin mahiyeti hakkındadır; burhân ise bir şeyin bir şey için varlığı hakkındadır. Şeyin varlığı ise onun mahiyetinden başkadır, mahiyetinin dışındadır ve daha önce öğrendiğin gibi şeyin varlığının bilinmemesi ve burhânla talep edilmesi mümkündür.

ÜÇÜNCÜ FASIL

TANIMIN BÖLME VE TÜMEVARIMLA DA ELDE EDİLEMEYECEĞİ; BU MESELELERDEKİ AÇIKLAMALARIN GÜÇLENDİRİLMESİ; BAZI BURHANLARIN TANIMLARLA İLİŞKİSİ; BAZI BURHANLARIN TANIMLARA DİKKAT ÇEKMESİ

Bir kimse şöyle diyemez: "Şeyin tanımı, onun zıddının tanımından şartlı kıyasla çıkarılır, çünkü onun tanımı, zıddının tanımının zıddıdır. Mesela kötünün tanımının 'dağınık ve düzenli olmayan durum' olduğunu bildiğimizde iyinin tanımının da 'uyumlu ve düzenli durum' olduğunu şöyle diyerek biliriz: 'Eğer kötünün tanımı dağınık ve düzenli olmayan durum ise iyinin tanımı uyumlu ve düzenli durumdur'. Sonra istisna yaparız: Ama kötünün tanımı şöyledir; öyleyse iyinin tanımı şöyledir." Bu iddia dört şekilde yanıtlanır:

Birincisi: Bu kıyası yapan kimsenin kıyasla bir tanım vermesi mümkün değildir ki kıyas olmaksızın özet ve vazla bir tanım alabilsin de bir bakıma bölme/taksim ve tümevarım yapan kimseye benzesin. Çünkü bölme ve tümevarım yapanlardan her biri, talep edilen şeyi bir yönden müsadere şeklinde alarak onu hipotez yapmakta ve zorunlu bir kıyasla açıkladığım zannetmektedir. Bununla birlikte bu kimse, talep ettiği şeyin çelişğini müsadere olarak kullanmaktadır; çünkü o, tanımı bir kıyasla açıklamayı talep etmişti, ama tanımı herhangi bir kıyas olmaksızın aldı. Bölme yapanın bunu nasıl yaptığını ve tümevarım yapana da bunu yapmanın nasıl iliştiğini anlatmıştık. Durum oradan anlaşılabilir.

İkincisi: Buna başka bir şey daha ilişmiştir: O kimse, tanımın elde edilmesinin kuralım "tanımlananın zıddının tanımını vazetmek" yaptı. Ondan bu zıddın -örneğimizdeki "iyi"nin- tanımını açıklayan diğer zıddı nasıl açıkladığım sorsak hiç kuşkusuz onu kendi kuralına uygun olarak bu zıddın -örneğimizdeki "kötü"nün- tanımıyla açıklayacaktır. Şu halde o, birinci matlubu müsadere ettiği gibi (kanıtlamak istediği şeyi, öncül olarak kullandığı gibi) kısır döngüye de düşmektedir.

Üçüncüsü: iki zıddın birinin tanımı, diğer zıddan daha iyi bilinmez, aksine gerçek bilinme ve bilinmeme de onun gibidir. Daha iyi bilinmeyen taralıdan yapılan her açıklama, kısır döngü ve müsadere olmasa bile, açıklama değildir.

Dördüncüsü: Biz, bu kimsenin bu kurala göre zıddı olan şeyi tanımlamasına müsamaha gösterdik ve bunu kabul ettik. Fakat bu kişi, zıddı olmayan şeyi veya mutlak zıddı nasıl tanımlayacaktır!' Her iki taraf üzerinde vuku bulan mutlak zıddın zıddı yoktur. Bir kimse şöyle diyebilir: "Siz, zıddın tanımının diğer zıddın tanımından alınmasını bu kitapta burada çürüttünüz ama Cedel Kitabı'nda tanımların ispatı ve iptali hakkında konuşurken bu kuralı kullandınız". Bu itiraza iki yönden cevap veririz.

Birincisi: Cedel Kitabı'nda hakiki bir ispat ve iptal delillendirilmemekte, fakat ya hasmın öncülünü kabulden ya da meşhur görüşten ortaya çıkan şey (kain) delillendirilmektedir. Biz iki zıddın tanımlarından birinin hasımdan alınmasını ve bu takdirde hasmın, ister istesin isterse de istemesin, diğer zıddın tanımının bu zıddın tanımı olduğunu kabul etmek durumunda kalacağını reddetmiyoruz. Biz, iki zıddan birinin tanımının, meşhurluk ve yaygınlık bakımından, diğer zıddın tanımından daha bilinir olmasını ve öteki zıddın açık akıl nezdindeki hakiki bilgiyle değil de meşhur açısından daha bilinir olanla tanımlanmış olacağını reddetmiyoruz. Oysa (meşhur açısından daha bilinir olan) bu zıt, kendinde kapak olabilir, ama meşhur hale gelmiştir. Mesela pek çok öncül, açık nazarî akla kıyasla kendinde kapalıdır fakat meşhurluk açısından kendinde açıktır veya kabul edilir.

İkincisi, Cedel Kitabı'nda talep edilen tanım, hakikat kurak bakımından değil, meşhurluk kurak bakımından tanımdır. Dolayısıyla bu tanım, hakiki hükümlerde hakiki tanımlar gibi işlev görmesi gerekmez. Yine deriz ki: Tanım, tümevarımla elde edilmez. Bu sana daha önce gerçek tümevarımın duyulur tikellerden yapıldığı ve gerçek tikellerin de açıkladığımız üzere tanımlarının olmadığı belirtilirken açıklanmıştı.

İkincisi: Şayet gerçek tikellerin tümevarımından tanım olan bir söz elde edilirse bu söz, ya tikellerin her birinin tanımı olarak alınır ve tıpkı tikelerde bir hükmün bulunduğu bu hükmün tümele taşınması gibi tümelin tanımı olmaya taşınır ya da tikellerin türünün tanımı olmaya taşınır. Tikellerden her birinin tanımı olması mümkün değildir. Çünkü bundan iki imkânsızlık ortaya çıkar. Birincisi: Eğer o söz, tikellerden her birinin kendine özgü tanımı olsaydı bir tikel o tanımda diğer tikele ortak olmazdı ve bütün türe taşınması mümkün olmazdı veya o türe birbirinden farklı pek çok tanım taşınırdı. İkincisi: Tikellerden her birine özgü tanım, şayet olsaydı, onların ortak olduğu zatî şeylerden oluşmazdı, aksine toplamı, tek bir bireye özgü olabilen arazlardan oluşurdu. Nitekim bu durum, İsagoji Kitabı'nda öğrenilmişti. Arazlar ise şeyin mahiyetine dâhil değildir. Öyleyse bu tümevarımın bir kısmı iptal edilmiştir. Geriye o sözün, tümevarım sonucunda şahısların türüne ait bir tanım olarak elde edilmesi şıkkı kalmaktadır. Oysa fertlerden (tikellerden) hiçbirisi, kendisindeki bir anlamın varlığıyla o sözün kendi türüne ait bir tanım olmasına delalet etmez. Böyle olması için önce şahsın (tikelin) türünün bilinmesi ve (ardından) tanımın o türe ait olduğunun bilinmesi gerekir. Bu durumda da tümevarım geçersizleşir. Çünkü "bu söz, bu şahsın türünün tanımı ve bu üçüncü şahsın türünün tanımı olduğuna göre bu şahısların hepsinin türünün tanımıdır" demek mümkün değildir. Çünkü bu, (söz konusu söz) birinci şahsın türüne ait tanımın tanımı olduğu bilindiğinde bilinmiştir.

Şöyle denilmiştir: Tanım elde edilme yolu, ne burhân ne bölme ne de tikellerin tümevarımıdır. Keşke bu yollarla tanıma ulaşabilseydik! Tanımın duyuyla bilinmesine ve parmakla işaret edilmesine imkân yoktur. Sonra şeyin ne olduğunun (mahiyetinin) anlamı yani gerçek tanım, ancak zatı mevcut bir şey için olabilir. Zatı varolmayan şey içinse isim anlamına delalet eden bir söz olabilir, ama bu şeyin, isim ortaklığıyla (isini açıklayan anlama tanım denilmesinden) başka, tanımı olamaz.

Tanımın bir kıyasla elde edileceğini zanneden kimse bununla ya öyle olması bakımından sözü kasteder ya da gerçek tanımı kasteder. Şayet isim açıklamasını kastediyorsa bu, imkânsızdır. Çünkü açıklama yapan bir kimse veya burhân getiren bir kimse, bu isimle bu sözün anlamının kastedildiğini açıklamaya veya kanıtlamaya ihtiyaç duymaz. Onunla şayet gerçek tanım olması bakımından gerçek tanımı kastediyorsa bu, onda bir mevcuda işaret edilmesini gerektirir. Bu durumda ya tanım kesinlikle o şeyin varlığına işaret etmez ve o şeyin varlığı, ancak başka bir yönden bilinir ya da tanımın kendisi, o şeyin varlığına işaret eder. Eğer tanım o şeyin varlığına işaret etmezse, onun varlığı daha önce bilinmiştir. Bu durumda o şeyin tanımı daha önce bilinmiştir, ama gerçek tanım olması bakımından değil, mevcut olan o şeyin mahiyeti ve mevcut olan şeyin ismiyle kastedilen anlam bilindiğinde ismin açıklaması olması bakımından bilinmiştir. İsmi anlamı anlaşılmayan şeyin varlığı nasıl anlaşılabilir?! Şayet o şeyin varlığı kendiliğinden açık ise ismin açıklamasının onun tanımı haline gelmesi, kendiliğinden açıktır. O şeyin varlığı kendiliğinden açık değilse bu durumda onun varlığını açıklayan burhân, onun varlığını açıkladığı gibi isminin açıklamasını da onun tanımı yapar. Böylece bir ismin açıklaması kabilinden olan şey, şimdi tanım haline gelmiştir. Çünkü söz konusu şey, mevcut olabilir ama mevcut olması, burhânın bizzat onun tanımı hakkında olması yönünden değil, bizzat onun varlığı ve bilaraz da onun tanımı hakkında bir burhân olması yönündendir. Bu tarzın tanımlarda gerçekleşmesi ise reddedilmez ve bunda herhangi bir ihtilaf da yoktur. Fakat tanımı vermenin kendisi, varlığa işaret ediyor ve hatta varlığı açık olmayan şeye, gerçek bir tanım olması bakımından tanım getirmek, şeyin mevcut olduğunun açıklaması şeklinde

varlığı açıklıyorsa, bu durumda şeyi tanımlayan kimse, tanımlaması bakımından onun varlığı hakkında da kıyas oluşturmuş olur. Bu ise imkânsızdır. Çünkü tanım, ancak tanımlanılan mahiyetine dâhil olan şeyler üzerine kurulur. Mevcut ise daha önce öğrendiğin gibi bunlardan (mahiyete dâhil olan şeylerden) değildir. Varlık, ne cinstir ne de fasıldır, aksine o, şeyin gereği olan bir yüklemidir. Tanım, varlığı vermez, çünkü tanım, yalnızca cinsleri ve fasılları verir. Bilakis varlığı veren, burhândır. Çünkü burhân, tanıma dâhil olmayan gerekenleri verir. Kuşkusuz varlığı veren burhân, mutlak olarak varlığı meçhul olanın veya şey için varlığı meçhul olanın varlığını verir. Bütün bunlar ise mahiyetin dışında gereklerdir. O halde ne burhân, tanıma dâhil olan şeyi talep eder -çünkü bu, kendiliğinden açıktır- ve ne de tanım, burhânın talep ettiği şeyi verir, çünkü bu, şeyin cevherinin dışındadır. Bundan dolayı bütün ilimlerin erbabı, iki şey araşıma set çekerler ve tanımların verildiği yerleri bir bölüm halinde ayırıştırıp tanımlar yaparlar ve burhânların yerlerini başka bir bölüm halinde ayırıştırıp burhânları oluştururlar. Geometride üçgenin tanımını verdikle rinde, onun varlığına dair herhangi bir şeyi zikretmeye kalkışmamışlar, hatta bunun gerçek bir tanım veya ismin anlatımı olup olmadığını bile açıklamamışlardır. Üçgenin Ustukuslara (elementlere) dair kitaplarındaki birinci şekilde mevcut olduğunu kanıtladıklarında (buna dair burhân oluşturduklarında) ise öğretimin başında ismin anlatımı olan şey, gerçek bir tanım haline gelmiştir. Gerçek tanımın yerinin, kıyasın yerinden farklı olduğu açıklaması ne kadar da açıktır! Aynı şekilde ismin mahiyetini tanıtan ve tanım olmayan söz de böyle olup daha da açıktır. Çünkü onun anlamı, bu isimle şunu şunu kastediyorum demektir. Bunda çekişmek veya tartışmak ise tıpkı isimde çekişme olmayacağı gibi imkânsızdır. Fakat bu zatın tanımının şöyle şöyle olduğunda çekişmek veya tartışmak mümkündür ve bu iki şey arasında fark vardır.

Bir sözün delalet ettiği anlama (sözden başka tekil bir) isim örtüştüğü, o isim anlama ait olup o bütüne delalet ettiği ve söz de ismin delalet ettiğinin ayrıntısına delalet ettiğinde bu söz tanım olsaydı konuşmalarımız ve sözlerimiz, tanımlar olurdu. Bu durumda soru, haber, dua, temenni, umut, şaşırma, emir, yasaklama vb. lafzından oluşan her bileşik lafzın yerine tekil bir isim koymak mümkün olurdu. Bu takdirde bütün bunlar da tanım olurdu. Hatta Homeros'un İlyada adındaki uzun kasidesi (destanı) bir tanım olurdu, çünkü bunun tekil bir isimle adlandırılması mümkündür. Nitekim bir bölge ve köy, pek çok parçası olmasına rağmen tek bir isimle adlandırılmaktadır. Sonra onun tanımı, toplamının (özet halinin) ayrıntısı olacaktır. Öyleyse açıktır ki kıyas, tanımı vermez ve tanım da kıyas değildir. Kıyas ve tanım, aynı şeye delalet etmezler, çünkü şeyin mahiyetine dahil olanlar hakkında kıyas yoktur. Tümevarım da basit veya bileşik varlığın (heliyyet) olumlanması içindir; onun hükmü, kıyas ve burhânın hükmüdür ve tümevarımla tanım elde edilmesine imkân yoktur.

Burhânla tanım elde edilemeyeceğini açıkladık. Şimdi şöyle deriz: Kimi zaman bazı burhânların, bazı tanımların sezgisinde yararı ve bunun aksi (yani bazı tanımların, bazı burhânların sezgisinde yarar sağlaması) olabilmektedir. Deriz ki: Nasıl ki şeyin illetini ancak onun varlığını kabul ettikten sonra talep edebiliyorsak aynı şekilde şeyin mahiyetini de ancak onun varlığını bildikten sonra bilebiliriz. Sonra şeyin varlığının bilgisi, bizde bazen bilaraz bazen de bizzat meydana gelir. Bilaraz meydana gelişi, orta terimin sonucun varlığının illeti olmaması, aksine sonucun (kıyastan) gerekli oluşunun illeti olması veya şeyin gereği olan yabancı bir ilişen olması durumundadır. Bizzat meydana gelişi ise, şeyi, onun varlığının sebebi olan bir orta terimle bir kıyastan bildiğimiz zamandır. Bu yol, hakiki varlık bilgisine götürün yoldur. Birinci yol ise şeyin mahiyetinin elde edilmesinde veya tanımına ulaşılmasında kesinlikle yarar sağlamaz. Fakat bu yolda şeyin varlığının illetine, şey için zâtı olan illete, delalet edildiğinden bu yolun bize varlığını bildirdiği şeyin, onun mutlak varlığına ziyade bir şey olması mümkündür. Söz konusu ziyade şey, şeyin zâtı illetinin varlığıdır ve bu da ya şeyin tanımıdır ya da tanımının bir parçasıdır. Bu takdirde belirtilen şardarı gözetmekle birlikte onun tanımının farkına varılması mümkündür. Böylesi bir şey, nasıl ki varlığı (heliyyet) bildirmekle birlikte varlığın illetine işaret ediyorsa, aynı şekilde varlığı bildirmekle birlikte varlığının mahiyetine de işaret etmektedir. Özellikle de daha önce açıkladığımız gibi, varlığın illeti ile varlığın mahiyeti arasında bir ortaklık vardır. Bunun örneği şudur: Bir kimse Ayın tutulması hakkında kıyas yaparak "Ay, bazen Yer perdesi ardından Güneş'in tam karşısına geçer; böyle olduğu zaman da tutulur" derse veya buna benzer bir söz söylerse bununla Ay tutulması sabit olur. Yine bu sözle Ay'ın niçin tutulduğu da sabit olur. Yine bu sözle Ay tutulmasının mahiyeti de -ki bu, Yedin örtmesiyle ışığının sönmesidir- sabit olur. Özellikle de bu açıklama iyice ileti götürülerek fail illetlerinden sonra tutulmanın sureti olan yakın illete varıldığında böyledir. O orta terimlerin tamamı, büyük terimle birleştiğinde tam bir tanım olur. Örneğin şu sözümüz gibi: "Ayın kendisine ışık veren Güneş'in tam karşısında bulunması mümkündür; Yer, böyle bulunan her şeyin Güneş'ten aldığı ışığı perdeler; böyle olan her şey de ışıdıktan sonra ışığım kaybeder; böyle olan her şey ise tutulmuştur; o halde Ay tutulmuştur". Bu orta terimler alınarak en yakıttan başlanıp "tutulana" kadar gidildiğinde-ki tutulan, "ışıdıktan sonra ışımaz"dır- ve bunlar, tertibinin aksi doğrultuda birleştirildiğinde, tutulmanın tam bir tanımı olur. Çünkü Ay tutulmasının tanımı, Ay'ın Güneş'in tam karşısında bulunmasından dolayı Yedin Güneş ışığıyla onun araşıma perde olması nedeniyle ışıdıktan sonra ışınlamasıdır. İşte bu, tutulmanın tam tanımıdır ve ilk tutulma hakkındaki söz konusu tam burhândan alınmıştır. Öteki birinci ise eksik burhândan alınmış eksik tanımdır.

Belki bir kuşkucu bunun hakkında itirazda bulunup şöyle diyebilir: Sanki bu burhân, ancak daha önceden tutulmanın tanımım bilen kimse için doğru ve burhân olabilmektedir. Dolayısıyla burhân, tanım vermiş olmamaktadır. Biz de şöyle deriz: Bilfiil bilgiyle bilinen ve bilfiile yakın bilkuvve bilgiyle bilinen şeyden gafil olunabilir ve onun hakkında uyarıya gerek duyulur. İşte burhân, gafil olunan şeye uyarıda bulunma yoluyla (yani bu tarzda) tanıma delalet eder. Fakat tanım, kesinlikle kanıtlanmaz. Sanki bu şahıs, Ay'ın Güneş nedeniyle böyle bir duruma maruz kalacağını önceden biliyordu da bu bilgisinden gafil oldu. Bunu (yani söz konusu burhânî) duyduğunda ise zihni bu parçaları düşündü ve kolayca tanım tertibine geçmesi mümkün oldu.

Burhân illetlerden oluşmadığında, aksine arazlardan ve gereklerden oluşan bir kıyas olduğunda -sözgelimi "Ay'ın bazen karşıda gölgesi olmaz; gölgesi olmadığında ise tutulmuştur; o halde Ay bazen tutulur" dendiğinde- böylesi bir kıyastan tanım elde edilmez. Aksine bizzat illetin verilmesi gerekir. (Örneğimizdeki) hakiki illet ise (Yer'in Güneş'ten gelen ışığı Ay'dan) gizleme(si)dir; bir gruba göre Ay'ın dönmesi ve bir gruba göre de Ay'ın yandıktan sonra sönmesidir. Aynı şekilde eğer bir kimse "bazen bulutta ateş söner ve onda ateş söndüğünde şimşek sesi meydana gelir" derse bu burhândan şimşek tanımı çıkarılabilir.

İleti (nedeni) olmayan hiçbir şeyin ise ne burhânî olabilir ne de gerçek bir tanımı olabilir. Ancak kitabın başında öğrendiğimiz fasıldan düşünülmesi ve hatırlanması gereken yön istisnadır. Sonra bu fasıldaki sözümüzden -bir insanın zannettiği gibi- illet bildiren bütün burhanların tanıma delalet ettiğinin zannedilmesi gerekmez. Çünkü İlk Muallim (Aristoteles), bunu garanti etmemiştir, aksine o, bu gruba giren burhânlardan bazen tanıma delalet eden burhân olabileceğini garanti etmiş ve (illet bildiren burhânların) tamamının böyle olduğunu söylememiştir. Böyle bir şeyi garanti etseydi bile bu, doğru olmazdı. Zira orta terim, büyük terimin türü olduğunda kıyas burhân olur ve sadece büyük terimin değil yalnızca sonucun illetinden alınmış olur, ama bununla birlikte bu kıyastan bir tanım çıkarılmaz. Daha önce bu meseleyi incelemiştik. Öyle görünüyor ki bu durum, orta terim olan şey bizatihi hem büyük terimin ona döndürülmüş illeti olduğunda hem de sonucun illeti olduğunda gerçekleşir. Bir topluluğun "burhânlar yalnızca büyük terimlere hatta küçük terimlere döndürülmüş illetler olan orta terimlerdir" şeklindeki kökleşmiş zanlarına gelince bu zan, yanlıştır. Onları aldatan şey, yeterince özen göstermemeleri ve düşünmemeleridir. Onlar, İlk Muallimin (Aristoteles) kitabının bir faslım gereken derinlikte incelememişlerdir. Bu fasla birazdan geleceğiz ve illetlerin çoğu şeyde malullerinden daha özel olabildiğini ve malullerine döndürülmüş olmadıklarını açıklayacağız. Fakat burada amaçladığımız şeyle ilgileniyor ve şöyle diyoruz: İlk Muallim (Aristoteles) şunu göstermiştir: İlet sahibi burhânlar, bir şekilde tanımlara dikkat çekerler. Bu, tanımlarda alman illetlerin cinsinden bir illet nedeniyle bir şeye ilişen veya bir şeyde ilişen olan şeylerde olur. Ama mutlak olarak kendinde varlığının illeti bulunmayan ya da bir şeyde ilişen olmaması veya herhangi bir illet olmaksızın ilk ilişen olması -ki ilimlerin ilkeleri bu cinstendir- nedeniyle bir şey için varlığında illeti bulunmayan şey, kesinlikle varlık veren kıyas olmaksızın tasdik edilebilir, aksine onun varlığı açıktır. Bununla birlikte onun tanımı elde edilebilir. Yine çoğu anlam, Aritmetik ilmindeki birlik gibi, ilimlerde bir kabul olarak vazedilir ve bunların varlığı kanıtlanmaz, aksine bir kabul olarak vazedilir. Bazen anlam hakkında cedelfî (diyalektik) bir sözle veya tümevarımla, (felsefî) öğretimin şartlarına uymayan yabancı bir şekilde ikna yapılır, ama onun tanımlanması imkân sınırlarını aşmaz. Öyleyse her tanım hakkında burhândan ona varılması beklenmez, aksine çoğu zaman önce şey tanımlanır ve onun tanımından arazları hakkında burhân elde edilir. Özellikle de zâti burhânın tanımlarından ve kendilerindeki bir şeyin illet (neden), diğer şeyin de malul (nedenli) olduğu tanımlardan burhân elde edilir. Mesela "şimşek, bulutta ateşin sönmesi nedeniyle meydana gelen sestir" sözümüzde "ateşin sönmesi" illet iken "ses" maluldür. Bu ikisinin toplamı -sadece birisi değil- ise tam tanımdır. Çünkü her ne kadar ateşin sönmesi, sesin faili ve ses de onun malulü ise de ses, sûrî (biçimsel) illetler yoluyla şimşeğin illetidir. Her ne kadar tanımın parçalarının bir kısmı, tanımlananın bir kısmının illetiyse de bir bütün olarak tanım, tanımlananın sûrî illetidir. Tanım bütün olarak tanımlananın sûrî illeti olduğundan onun her bir parçası hiç kuşkusuz illettir. Burhân ancak, söylediğimiz tarzda, kendisinde bir illet (neden) olan bir parça ve bir de malul (nedenli) olan bir parça bulunduğu tanımlar bildirir.

TANIMIN PARÇALARI İLE BAZI BURHANLARIN PARÇALARININ ORTAKLIĞI; TANIMLARIN ARACILIĞI İLE İLLET SINIFLARININ ARACILIĞINDAKİ DURUMUN (TANIMLARIN ORTA TERİM OLUŞUYLA İLLET SINIFLARININ ORTA TERİM OLUŞUNUN) NİTELİĞİ

Amaçladığımız maksatlara ulaşmamızda yarar sağlayacak şeylerden biri de tam tanımın, eksik tanımın, burhânın ilkesi olan eksik tanımın, burhânın sonucu olan eksik tanım ve bütün bunlardan zat bakımından gerçek tanımın ve isim bakımından mecazi tanımın ne olduğunu tarif etmemizdir. Bunların tamamı, dört kısımla sınırlıdır. İsmi açıklayan ve o isimde bilaraz değil de bizzat kastedilen anlamı anlatan ve gerek bir varlığa gerekse de bir varlığın sebebine delalet etmeyen söze bir yönden "tanım" denir. Ancak ismin anlamının mevcut ve varlığının bilinmesi durumu istisnadır ve bu takdirde o sözde varlığın sebebine bilaraz bir delalet olur. Çünkü o, ismin açıklaması olması bakımından bir zatın tanımı değildir. Bununla birlikte her zat tanımı, bir ismin açıklamasıdır. Eğer ismin anlamının varlığında kuşku nedeniyle başlangıçta bir ismin açıklaması olarak alınmışsa ve ismin anlamı var da bu anlamın sebebini açıklamayı içeriyorsa bu durumda o söz, bilaraz illeti verir. Buna üçgenin varlığının sabit oluşundan önce üçgenin tanımını zikretmeyi örnek verebiliriz. Zira üçgenin tanımı, ilk başta bir ismin açıklaması olarak alınıp zikredilmekte ve onun mevcut bir anlam olup olmadığı bilinmemek-tedir. Bir ismin açıklaması olarak alınmasıyla birlikte üçgenin sebeplerinin -ki bunlar, üç kenardır- verilmesi gerekir. Dolayısıyla böyle bir söz, mevcut olsaydı sebepleri bu sebepler olacak olan şeyin sebeplerini verir. Bir insan nezdinde o şeyin mevcut olduğu denk gelirse o insana nispetle o söz tanıma ve illet verene dönüşür. Sözün illeti vermesi -bir ismin açıklaması olması yönünden- bilarazdır. Aynı şekilde onun varlığa delaleti de böyledir. İsim bakımından söylenen bu tanım, varlık anlamına uyuşmuyorsa onun parçalarının birliği, bir yönden dikkate alman bir şey olur. Zat bakımdan söylendiğinde ise parçalarının birliği, başka yönden dikkate alman bir şey olur. Çünkü bu söz, ancak iki şekilden birine göre bir olabilir: Ya parçalarının, bir kaside veya kitap ve daha aşağısı gibi daha önce zikrettiğimiz üzere birleştirici bağlarla bitişik olması nedeniyle birdir; ya da parçalarının nefiste tek bir şey haline gelmesi ve varlıkta tek bir şeve delalet etmesi nedeniyle birdir. İsim bakımdan olan tanımın parçalarının birliği öyle görünüyor ki -tek bir varlığa örtüşmediği sürece- birleştirici bağlarla gerçekleşen birliktir. Ama nefisteki tek hayale kıyasla alınması durumunda böyle olmaz. Bir grup düşünür, bu kısım ve anlamı savunmuştur. Sanki bu anlam, isim açıklamaları anlanımdaki tanımların hepsinde bulunmamaktadır. Çünkü anlam, imkânsız olur da nefiste kesinlikle hiçbir hayali bulunmazsa onun hayali nasıl birlik sahibi olacaktır?! Eğer anlam imkânsız olur ama nefiste doğa bakımdan birleşen parçalara sahip bir hayali bulunursa bu hayal nasıl bir olacaktır?! Sözelimi uçan bir insan tahayyül ettiğimizde bu hayal bir ise muhtemelen onun bir oluşu, akli anlamların ve doğru hayallerin bir olduğu yönden başka bir yönle birdir, Çünkü "bir" pek çok anlama söylenir. Biz, "bir anlam" ve "bir şey" derken bu anlamı kastetmiyoruz, aksine doğal ve cevhersel bir birliği kastediyoruz. İsim bakımından olan tanımda durum budur. Zat bakımından olan tanıma gelince o tanımın parçaları gerçek birliğe sahiptir. Çünkü o, gerçekte doğal bir birlikle bir olan bir hayal, anlam ve mevcut nedeniyledir. İşte bu, kendisine tanım denen anlamlardan biridir.

Başka bir açıdan, tanımlananın anlamının varlığının illetini veren ve burhânda orta terim olarak alınarak burhânın ilkesi olan şeye tanım denir. Bu tanım alındığı, ona yetkinliği -İd bu, malule izale edilmesidir- eklendiği ve tanımlanan vazedildiğinde onda üç şey bir araya gelir: Tanımlanan, illeti veren tanım, illeti vermekteki yetkinliği yani malulün zikredilmesi. Bu üç şeyden her biri diğerine döndürülebilir. Aksi halde tanımlanan, tanım ve tanımın yetkinliği olmazdı. Çünkü tanımlanan ve tanım, eşittirler. Tanımın yetkinliği ise tanımın malulüdür ve bu malul yalnızca tanımdan varlık kazanır ve tanımlanalım tamamı için var olur. O da ilk ikisine (yani tanım ve tanımlanana) eşittir. Bu üç şey, bir konuya ait tanımın yetkinliğini iki kıyasla sonuç veren bir burhânın bunlardan oluşması için vazedilmiştir. Fakat burhânın terimlerinin tertibi, tanımın parçalarının tertibinin tersinedir. Bunun örneği şudur: Bulut, üç terim için konulmuş olsun; illet olan bu tanım, buluttaki ateşin sönmesi olsun; tanımın yetkinliği de sesin meydana gelmesi olsun. Şimdi deriz ki: Bulut, kendisinde ateşin söndüğü bir ıslaklıktır; kendisinde ateşin söndüğü her ıslaklıkta ses meydana gelir; o halde bulutta ses meydana gelir; bulutta meydana gelen her ses ise şimşektir; o halde bulutta şimşek meydana gelir. Bu üç şey, iki burhânın iki kez parçaları olmuştur ve iki burhânın terimlerinin en küçüğü, söz konusu üç şeyin konusudur yani buluttur. Bu durumda ateşin sönmesi, bu üçü arasında ilk zikredilendir, sonra sesin oluşumudur. Sesin oluşumu, ilk burhânın sonucunda olumlanmışken ateşin sönmesi, olumlanmamıştır, aksine o, burhânın ilkesidir, sonucu değildir. Tanımlanan -yani şimşek-

ise bu üçü arasında ikinci burhânda ve ikinci sonuçta en son zikredilendir. Şayet bu terimleri tanım bildiren bir ifadeye döndürürsen tersine çevirerek ilk olarak şimşegi, sonra bulutta meydana gelen sesi, sonra bulutta ateşin sönmesini zikreder ve şöyle dersin: Şimşek, buluttaki ateşin sönmesi nedeniyle onda meydana gelen bir sestir. Bu durumda burhânın ilkesi olan şey, tanımın sonu olmuş, burhânın sonucu olan şey de tanımın ilkesi haline gelmiş ve burhânda en son yüklem olan tanımlanan ise toplamın (yani tanımın iki parçasını birleştiren önermenin) konusu olmuştur. Bu tanımın benzeri, öfkenin tanımı hakkındaki şu sözümüzdür: Öfke, intikam isteğidir. Tanımın yetkinliğinin benzeri, kalbin kanının galeyanıdır İd bu, burhânın sonucudur. Tanımlamak istediğinde kalbin kanıtım galeyanım önce alır ve ardından iletir -yani intikam isteğini- getirirsin. Burhân yapmak istediğinde ise "falan intikam almak istiyor, intikam almayı isteyen her kişinin kalbinin kam galeyana gelir" dersin ve intikam isteğini öne alarak kalbin kanının galeyanım somaya alırsın. Cins daima burhânın sonucu olan tanımla birlikte dir.

Bir topluluk şöyle zannetti: Burhânın sonucu olan tanım, hiç kuşkusuz maddeden olur. Burhânın ilkesi olan tanım ise suretten olur. Onlar sanmışlardır ki, Ay tutulmasının fail ilkesi olan Yedin Ay ile Güneş araşma girmesi, Ay tutulmasının sûrî (biçimsel) illetidir; ışığın sönmesi maddi illettir ve sanki ışık sönmesi Ay tutulmasının maddesi yönündendir. Hâlbuki böyle değildir. Aksine aracı illetler ve burhânın ilkeleri, her türden olur.

İlk Muallim (Aristoteles), burhânın ilkesi olan tanım ile burhânın sonucu olan tanımdan oluşan tam tanımı kısımlardan biri yapmış ve burhânın ilkesi olan tanımı öğrencinin anlayacağı düşünerek terk etmiştir. Gerçekte burhânın ilkesi olan tanım, onun söylediğinin dışında bir kısımdır ve tam tanımdan soma dördüncüdür. Nitekim buna başka yerlerde işaret etmiştik ve az sonra yine işaret edeceğiz. Aksine biz dördüncüyü, illeti bulunmayan şeyler ile hiçbir şekilde varlıkların sebepleri olmayan, tam tanımlarında illet ve malul olan bir şey bulunmayan ve dolayısıyla orada burhânın ilkesi olan bir şey ve bir de burhânın sonucu olan bir şey bulunmayan zatların tanımı kabul ediyoruz. Her burhân ilkesi, burhânın sonucu olan bir tanıma götürüyor değildir; ancak burhânın ilkesinin, tanımın dışında kalan ilişenlere ait olması mümkündür.

Anlamanın varlığı bulunmayan ismin açıklaması olan kısım dikkate alınmazsa -çünkü o, gerçekte bir şeyin tanımı olmadığından onun varlığını olumlayamaz- gerçek tanımlar üçe iner. Çünkü burhânın sonucu, ismin delaleti kabilindendir ancak o, tanım haline gelmiştir. Basit şeylerin isim delaletti yönünden tanımlarım, tanımlanmış şeyler olarak kabul etmekte bir sakınca yoktur. Fakat bunlar için, ismin delaleti ve anlamların bileşimi gibi ancak özel şeylere ait olmaları şart koşulabilir ve ismin delaleti bundan daha genel yapılı; hatta ak, basık burun vb. bileşimi bilaraz olanlara da ait olabilirler. Her nasıl olursa olsunlar onlar, onun altındaki bir kısım veya türdür ve dolayısıyla gerçekte ilk olarak ona bölünmez.

Öğrenmiştin ki kimi tanımlar, burhâna girebilir ve burhânla uyur. Büyük terimin bir şey için varlığı, büyük terimin küçük terim için varlığından daha iyi biliniyorsa, o şey orta terim yapılı ve kıyas birinci şekilden olur. Büyük terim, zâtı araz olup onun küçük terimin tanımı için varlığı, küçük terim için varlığından daha açık ise bu durumda küçük terimin tanımı, birini şekil yoluyla orta terim olur. Büyük terimin tanımının küçük terimden olumsuzlanması, büyük terimin olumsuzlanmasından daha açıksa ve tanımı yüklem olarak korumuşsak bunu, yalnızca ikinci şekille açıklarız ve formu bozmadığımız sürece başka şekille açıklayanlayız. Büyük terimin tanımının, küçük terimin tanımından olumsuzlanması, onun küçük terimin kendisinden olumsuzlanmasından daha açık ise bunu birinci şekille açıklarız ve formu bozmadığımız sürece başka şekille açıklayanlayız. Böylece anlıyoruz ki ikinci şeklin ve birinci şeklin kullanımda yararı vardır ve her ne kadar birincisi daha uygun ve üstün olsa da (bunun anlamı) İkinciye özgü bir yarar yok (demek değildir).

Sana doğruyu söylememi istersen: Bana göre bir şeyi bir şey için talep etmekle o şeyi onun tam tanımı için talep etmek eşittir. Aynı şekilde bir şeyin bir şey için talep edilmesiyle onun tam tanımının o şey için talep edilmesi de böyledir. Sanki şunun, şu şeyin tanımı için mevcut olduğunu söyleyen ve onun o şey için mevcut olduğunu açıklamayı isteyen kimse, ilk matluba müsadere (kanıtlanmak istenileni öncül yapmaktadır) yapmaktadır. Diğer yön de böyledir: Şeyin vazedilmesi, onun tanımının vazedilmesinden ibarettir ve şeyin yüklenmesi, onun tanımının yüklenmesinden ibarettir. Fakat böylesi şeyler, ancak aptal bir toplum için kıyas olabilir. Onlar küçük terim ve onun tanımı söylendiğinde onun anlamım anlamazlar; orta terim söylendiği ve orta terim küçük terimin tanımı olduğunda, sonra büyük terim söylendiğinde, orta terim sayesinde küçük terimi anlarlar ve tasavvur ederler, sonra büyük terimin küçük terime yüklenmesini kabul ederler. Bunun nedeni orta terimin tasdikte aracılık etmiş olması değildir, aksine konunun anlaşılmağı olmasıdır ve dolayısıyla nasıl olup da bir şeyin o konuya yüklenmesine hükmedilecektir?! Konu anlaşıldığında ise konu için tasdik edilmesi gereken şey, tasdik edilmiştir. Bu durumda orta terim, tasavvurda bizzat gerçekleşirken tasdikte bilaraz gerçekleşir. Yine tanım, yükleme ait olduğunda da durum böyledir. Çünkü konu ve yüklemde her biri tanımıyla anlaşıldığında tanımın orta terim olarak aracılık

etmesine gerek duyulmaz. Zira yüklem tanıma yüklenmesi açıksa, tanımlanana yüklenmesi de açıktır; tanıma yüklenmesi açık değilse tanımın aracılık etmesi fayda vermez. Eğer ikisinden biri, sözgelimi küçük terim,-tanımı bakımından olmaksızın- anlaşılmışsa ve tanıma aracılık etmişse, ama onun tanım olduğunun farkına varılmamışsa bu durumda da tanımın tanım olması bakımından aracılığından (orta terim oluşundan) yararlanılmaz. Aksine bu, inşam tanımı bakımından değil de gülün ve dik duruşlu olması bakımından tasavvur eden, sonra düşünen canlıyı orta terim yapan ve böylece ayrıştırma özelliğinin düşünen canlıya yüklenmesini açık bulan kimsenin durumu gibidir. Bu kimse ayrıştırma özelliğinin dik duruşlu gülündeki varlığını kanıtlamak için düşünen canlıyı aracı (orta terim) yapmıştır. Şayet onu kanıtlayan kimse, insan lafzını onun dik duruşlu gülün olmasına konu yapsaydı bu durumda o (yani dik duruşlu gülün), insanın tanımı olurdu, düşünen canlı olmazdı ve böylece inşam, düşünen canlıdan başkasının ismi yapmış olurdu. Bu takdirde de düşünen canlı, dik duruşlu gülünin gereği ve resmi haline gelirdi, tanımı olmazdı. Nitekim bunu başka bir yerde öğrenmiştin. Sen şeye, dik duruşlu gülün olması bakımından insan adını verdiğinde bu ismin tanımı, "dik duruşlu gülün" olur. İsimlerde tartışma olmaz. Burada orta terim, küçük terimin tanımı olmaz. Fakat dik duruşlu gülün, ona ilişmeyip başka bir şeye eklenen bir anlam nedeniyle ismin karşısına konulmazsa, eğer ondan o şeyin dik duruşlu gülün olduğu bilinir ama o şeyin düşünen canlı olduğu bilinmezse bu takdirde düşünen canlının, o şeye yüklendiği bilinmez ki orta terimin küçük terime yüklendiği bilinsin de sonuç gerekli olsun. Şayet bu zatın, düşünen canlı olduğu açıksa, onun mahiyeti meçhul olmaz. Mahiyeti meçhul olmadığında ise birinci duruma döner ve inşam talep etmekle düşünen canlıyı talep etmek bir olur. Eğer onun (yani düşünen canlının) o zat için varlığı biliniyor, ama o zatın tanımı olduğu bilinmiyorsa bu durumda ilkin tanım, tanım olması bakımından aracılık etmemiştir; ikincileyin o zatla kastedilen, bizim insanla kastettiğimiz değildir. Çünkü bir kimsenin bir isimle, onunla kastedilmesi gereken anlamı kastetmiş olması, ama tanımlamadan gafil olması veya aciz kalması ve onun farkına varmaması mümkündür. Tanım anlamının o zata yüklendiğini ve onun için varlığını bildiğinde ve o şeyin iki tanımı arasını ayırdığında ise o anlamın o şeyin tanımı olduğunu bilir. İsmi ve tanımı vazettiğinde ve o tanımı tanım olarak almayarak tanım işlevi vermediğinde tanımdan vazgeçmesi, bir gafletten kaynaklanmamaktadır, bilakis kasıtlıdır ve isimle kastettiği, o tanım değildir, aksine tasavvur ettiği veya farkına varmadığı ve varsa bile anlamı bu tanımdan farklı olan başka bir şeydir yahut da o insan doğru bir tasavvurdan yoksundur ve dikkate alınmaz. Büyük terim tarafında da durum böyledir.

Gerçek burhanların tamamı ile tanımların bir kısmı veya çoğunluğu, ancak illetlerle tamamlanır. O halde illetlerin kaç olduğunu bilmemiz gereklidir. Bu amaçla deriz ki: İletler dördüttür. Birincisi, şeyin kendinde varlığının hakikatinde suretidir. İkincisi, şeyin varlığının suretini kabul etmeleri için önce kendilerinin mevcut olması gereken şey veya şeylerdir -ki bu suret, bu şeylere bilfiil yüklendiğinde şey meydana gelir. Bu maddedir. Üçüncü ise hareketin ilkesidir. Bu, faildir. Dördüncüsü ise olan şeyin maddesi ile onun suretinin birleşmesini sağlayan şeydir. Bu da tamlıktır (yani gaî illettir). Bunların tamamı, orta terim yapılmaya elverişlidir. Çünkü bir şeyin bir şeydeki illeti, bu iki şey arasında aracıdır. Sözgelimi "dairenin yarısında gerçekleşen açı, dairenin iki çizgisi ve çaptan meydana gelen iki açının toplamına eşittir ve bu iki açı da bir dik açıya denktir; hatta şayet söz konusu iki çizgi birbirine eşit olsa bunlardan her biri, bir dik açının yarısı olur; bir dik açının yarışma veya iki dik açının yarışma eşit olan veya bir dik açıya denk iki açıya eşit olan her açı, dik açıdır; o halde dairenin yarısının açısı, dik açıdır" dediğimizde orta terim, toplamı dik açı olana denktir ve bu, dik açıya ait suret olarak illettir. Böylesi örneklerde müsamahalı olmak ve "aksine onun dik oluşu, bir dik açıya denk olan iki açıya eşit oluşunun illetidir" dememek gerekir. Bilakis örneklerde tahkik aranmamalıdır. İşte bu örnekte orta terim, sûrî illet olarak vazedilmiştir. Bu örnekten daha da açık olanı, Öklides'in dördüncü şekil hakkındaki burhanıdır. Bazen fail illet vazedilir. Sözgelimi "Atmalılar niçin şu şehir halkıyla savaştılar" sorusuna verilen cevapta şöyle denir: "Savaştılar, çünkü onlar, Atina halkına saldırdılar". Bu cevap, hareketin ilkesi olan fail sebebi vermiştir. Bazen tamlık illeti (gaye illeti/erkesel neden) vazedilerek "falan niçin yürüyor" dendiğinde "sağlıklı olmak için" denir. Sanki şöyle demiştir: Palan sağlıklı olmak istiyor ve sağlıklı olmak isteyen kimse spor yapmak amacıyla yürümelidir. Bu durumda orta terim, gayedendir. Yine "niçin ev yapılır" denildiğinde "mobilyayı korumak için" denilmesi de böyledir. Yine "niçin akşamdan sonra yürümek gerekir" denildiğinde "gıdaların mideye oturup hazmı bozmaması için" denilmesi de böyledir. Bütün bunlarda illet, gayedir. Bazen de konu ve madde verilerek "insan niçin ölür" denildiğinde "çünkü o, zıtlardan bileşiktir" denir. Bu illetlerin orta terim yapılması mümkündür. Dolayısıyla bu illetlerden söylenilen şekilde şeyin tanımları alınabilir.

TANIM İLE BURHÂN ARASINDAKİ ORTAKLIĞA DAİR BİLGİNİN TAMAMLANMASI İÇİN İLLET SINIFLARININ TANIMLARA VE BURHÂNLARA GİRMESİNİN AYRINTISI

Bilinmelidir ki: illetlerin bir kısmı, uzak illettir. Sözelimi "niçin yürüyor" sorusunun cevabında hazım kötülüğünden sakınmak için denilmesi gibi ki bu, gaye illetlerdendir. "Falan niçin ateşlendi" sorusunun cevabında söylenen "oburluk" gibi ki bu, fail ilkedendir. "Canlı niçin ölür" sorusunun cevabında söylenen "unsurların zıtlığı" gibi ki bu, maddi ilkeyledir. "Şu açının dik oluşu" sorusunun cevabında söylenen "bir çizginin diğeriyle dikey olarak kesişmesi" gibi ki bu, sûrî ilkeyledir. İletlerin bir kısmı da yalandır. Yürümenin gayesiyle verilen cevapta "karışımın bastırması ve soğuşun hâkim olmasından korunmak"; ve hummanın fail ilkesiyle verilen cevapta "kokuşma"; ölümün maddi illetiyle verilen cevapta "unsurların karışımında kurunun yaşa hâkim olması"; ve şu açının dik oluşunun sûri illetiyle verilen cevapta "iki eşit açıdan bir çizgi üzerinde durmak" yalan illetin örnekleridir.

İletlerin bir kısmı bizzat iken bir kısmı bilarazdır. Bizzat ilke, duvarın yıkılması için ağırlık gibidir ki bu, fail ilke kısmındadır; gölgenin yansıması için parlaklık gibidir ki bu, maddi ilke kısmındadır; iki yanda iki eşit açının, çizginin dikey oluşunun ispatının ilkesi olması gibidir ki bu, sûrî illet kısmındadır; insanın yemekten önce yürümesinin ispatı için sağlık gibidir bu, tamamlayıcı (gaî) illet kısmındadır. Bilaraz illet ise fail ilkenin verilmesinde duvarın yıkılması için desteğin kalkması; maddi ilkenin verilmesinde gölgenin yansıması için demirden oluş; sûrî ilkenin verilmesinde çizginin dikey olması için dik çizgi üzerinde gerçekleşen açının onun üzerinde dikey olarak duran çizgiye paralel olan çizgiden olması; tamamlayıcı (gaî) ilkenin verilmesinde yemekten önce yürüme için yorgunluk veya hâzineye rastlamak gibidir.

Yine bil ki: Bu sebeplerden her biri, bazen bilkuvve bazen de bilfiil olur, illetin bilfiil oluşu, malulün bilfiil oluşunun sebebidir. illet bilkuvve olduğunda ise onun bilkuvve oluşu, malulün bilkuvve oluşunun sebebi değildir, aksine malulün bilkuvve oluşu onun kendisindendir. Sebep bazen özel olur ve bazen de genel olur; bazen tikel malulün karşısında tikel olur ve bazen de tümel olur.

Bil ki: Gayenin (erek) ve suretin (biçimin) varlığından her birinden hiç kuşkusuz malulün (nedenlinin) varlığı gerekli olur. Suret, zaman bakımından malulle birlikte. Gaye, zaman bakımından malulden sonra gelebilir. Her ikisi de illettik bakımından malulden öncedir. Madde ise çoğu doğal şeyde zorunlu olarak sureti gerektirir ve onun varlığıyla birlikte mutlaka malul ve gaye var olur. Zorunluluk gayeyi engellemez. Çünkü çoğu doğal şey, zorunlulukla ve gayeyle birlikte meydana gelir. Sözelimi azı dişlerinin yaratıldığı madde geniştir ve tam istidatla meydana geldiğinde suret zorunlu olarak onun gereği olur. Bununla birlikte onun genişliğinin yaratılışı, bir tamlık ve gaye içindir. Bu gaye ise yiyeceğin öğütülmesidir. Nitekim dişlerin keskinliğinin yaratılışı da bir tamlık ve gayeye yöneliktir ki bu gaye, yiyeceğin kesilmesidir. İlk Muallimdin (Aritoteles'in) bunun için verdiği örnekler şunlardır: Kandilin ışığının daha geniş alanlara, şayet nüfuz ediyorsa, nüfuz etmesinin nedeni nedir diye sorulduğunda maddi zorunluluk bakımdan cevap verilerek "parçaların şeffaflığı nedeniyledir" denir; tamlık (gaye) illeti bakımdan cevap verilerek "sürçmememiz ve tökezlemememiz içindir" denir. Aynı şekilde niçin bulutta ses meydana geliyor diye sorulduğunda bazen "ateşin sönmesinin zorunluluğu nedeniyledir" şeklinde cevap verilir ve bazen de Pythagoras'ın benzerlerinde söylediği üzere "cehennemlikleri korkutmak içindir" şeklinde cevap verilir. Bu zorunluluk, bir zorlamalı zorunluluğu değil, doğanın zorunluluğudur.

Maddelerin çoğunda istidadın meydana gelişi esnasında tamlığın (gayenin) meydana gelmesi gerekmez. Çünkü o maddenin tamlığı (gayesi), hareket ettirici bir illetin hareketiyle meydana gelir. Her hareket ise bir zamanda meydana gelir ve sonunda surete varır. Yapay şeylerde de durum böyledir. Onlarda da sadece unsurun (maddenin) varlığıyla suretin varlığı gerekli olmaz. Çünkü unsur her yerde surete yönelmez ve surete yönelmesi ancak bir fail illetle olur. Şayet fail illet, yabancı ve dışardan ise, unsura (maddeye) bazen gelir bazen de gelmez. Şayet illet, doğal ve şeyin cevherinde mevcutsa ve doğal bir güç olduğu için boyun eğdirmeye ve bizzat etki (fiil) yapıyorsa, tam istidat meydana geldiği ve onunla karşılaştığında etkide bulunmaması (fiillerinin ondan çıkmaması) mümkün değildir.

Bil ki: Bir hareketin ilkesi olan illetlerin bir kısmı, kabul edicinin (kabilin) vazedilmesiyle birlikte vazedilmesinden malulün vazedilişi zorunlu olmayan illettir ve bir kısmı da kabul edicinin vazedilmesiyle birlikte malulün vazedilişinin zorunlu olduğu illettir. Çünkü bütün doğal güçler,

edilgenle karşılaştıklarında etki (fiil) zorunlu olur. Yapay, iradi, arzuya dayalı vb. güçlerin ise edilgen güçle birleşmelerinden bir etki (fiil) ve edilgi zorunlu olmaz. Bu illetler, her ne kadar zorunlu olarak karışsalar da, rastgele değil bir gayeye bağlı olarak etki ederler.

Bil ki: Her ne zaman malul bilfiil vazedilirse bütün sebepler de vazedilmiş demektir. Fakat gaye bazen dış dünyada bulunuşu bakmamdan bilkuvve mevcut olur. Buna yatağın varlığıyla birlikte yatmayı örnek verebiliriz.

Bil ki: Sebep, bizatihi ve mutlak sebep olmadığı ve fakat bitişen bir takım şartlarla sebep olduğunda veya uzak sebep olduğunda onun tek başına "şeyin niçin olduğu" sorusunu cevaplama, bir sebebin cevaplama olmaz ve şartların zikredilmesinde son sınıra ulaşınca ve böylece sebep bizâtihi sebep haline gelip yakın sebebe varınca dek niçinlik için bir yer kalır.

Bil ki: Zatlarının varlığı, illet olmalarına yeterli olmayan çoğu illete bir şart bitişir ve böylece ondaki bilkuvve illetin bilfiil illet olmasını zorunlu kılar. Bunun örneği, afyonun gücünün soğutucu olmasıdır. Çünkü bu sürekli değil, afyon, insandaki doğal sıcaklıktan etkilendiği zaman böyledir.

Bütün bunlardan açığa çıkmaktadır ki burhân ancak bizzat ve bilfiil olan yakın-özel illeti verdiği zaman tam burhân olur. Tam tanım, mahiyetin illetlerine sahip bulunan şeyde böylesi illetleri kuşatır ve onları, şayet zâti iseler hiçbir dışarıda kalmayacak şekilde tamamıyla verir. Daha önce söylemiştik ki tanımlamamız amacı, dönüştürülme (muâkese) bakımından tanımlanana eşit zâtîlerle ayırtırma değildir; aksine anlam bakımından tanımlanana eşit zâtîlerle ayırtırmaktır ve böylece tanım, tanımlananın zâti anlamlarının hepsini içerir ve kuşatır. Şayet ayırtırmayla yetinmek nedeniyle zâti anlamlardan biri dışarıda kalırsa tanım, tanımlanana mahiyetine delalet etmez. Çünkü onun mahiyeti, bazı kurucuları (kaim kılıcıları) ve bazı zâtîleri değildir, aksine zâti anlamlarının tamamının birleşmesidir. Zâtî anlamların bir kısmını bilip diğerlerini bilmeyen kimse onun zatını tam olarak bilmemiştir. Tanımlamanın amacı, nefiste şeyin mahiyetine tam olarak paralel bir suretin meydana gelmesidir. Bu nedenle tek bir şeyin iki zatı olmayacağı gibi tek bir şeyin iki tanımı olmaz. Bütün zâtîlerin zikredilmesi gerektiğinden ve tanımlananlar arasında bütün illetlere izafeti zâti olan tanımlanan bulunduğundan, bu tanımlananın tanımında illetlerin tamamının zikredilmesi gerekmiştir. Fakat bu illetlerin o tanımlanana cinsi yerinde değil faslı yerinde olması gerekir. Çünkü bu illetler, hiç kuşkusuz bir şeyin illetleridir ve o şeyin varlığı, illetlerin varlığını gerektirir, onlarla gerçekleşir, meydana gelir ve özelleşir. Dolayısıyla meydana gelmiş ve özelleşmiş bir varlığa ve belirsiz ve özelleşmemiş bir varlığa sahip olan şeyde zatı meydana getiren bu gibi illetler, onu meydana getirmek için onu bir şeye özel kılarlar ve o şey de onunla özelleşir. Bu durumda o şey, cins konumunda, illetler de fasıl konumundadır. Sözelimi "ateşin sönmesinden kaynaklanan ses" sözünde "ses" cinstir ve "ateşin sönmesinden kaynaklanan" ise fasıldır -eğer bütün şimşekler böyleyse-.

Farklı illetlerden bileşen tanımlara gelince sen, dik açığı yalnızca suretle tanımlayarak şöyle dersin: "Doğru çizgiyi dikey olarak kesen tarafındaki diğerine eşit olan açıdır". Günaşırı hummayı fail illete tanımlayarak şöyle dersin: "Safranın bozulması nedeniyle gün aşırı gelen humma". Yüzüğü gayeyle tanımlayarak şöyle dersin: "Yüzük, parmağın giydiği bir halkadır". Düz burunluluğu konuyla tanımlayarak şöyle dersin: "Burundaki düzlüktür". Bazen bütün bunları tek bir şeyde birleştirerek şöyle dersin: "Kılıç, savaşta canlının organlarını kesmek için uzun, enli ve tarafları keskin bir demirden yapılan bir alet veya bir silahtır". Senin "alet" ve "silah" sözün cinstir. "Yapılan" sözün hareket ettirici ilkeden (fail illetten) fasıldır. "Demirden" sözün, konudan fasıldır. "Uzun, enli ve keskin" sözün, suretten fasıldır. "Canlının organlarını kesmek için" sözün, gayeden fasıldır. !

Bir kimse şöyle diyebilir: Tanım, şeyin cevherini ve zatını tanıtır. Nasıl olur da tanımda şeyin dışındaki sebepler kullanılabilir? Bu kimseye şöyle cevap verilir: Şeyin tanımında onun sebepleri alınır, çünkü şeyin cevheri, o sebeplere bağlıdır ve o sebeplere izafeti onun cevherinde zâti bir özelliğidir. Eğer şeyin dışındaki sebeplerden böyle olan varsa ya cevherinin durumu böyle olan şey bilinmeyecektir veya sebepleri zikredilecektir. Hatta doğruyu söylememiz ve bilmemiz gerekir ki: Şeyin mahiyeti bakmamdan tanımı, onun varlığını oluşturan ve dışında olmayan parçalarla tamamlanır. Şeyin varlığı (inniyeti) bakımından tanımı ise diğer illetlerle tamamlanır. Böylece şeyin mahiyeti, onun varolduğu şekilde tasavvur edilir; bu sayede mahiyetini varlık bakmamdan önceleyen şey gerçekleşir, onunla şeyin varlığı tamamlanır ve o mahiyet onunla meydana gelir. Fakat mahiyetin gereği olan varlığı dikkate almaksızın bizzat mahiyetin kendisine baktığımızda, her ne kadar bir varlık türü mahiyetin gereği olmak durumundaysa da, mahiyetin tanımında mahiyet olması bakmamdan mahiyeti kuran (kâim kılan) şeylerin söylenilmesi yeterlidir. Mahiyetin ayrıklıklara nispeti, özel veya ortak (genel) eklenti ve ilişenlere nispeti gibi değildir. Çünkü eklenti ve ilişenlerin varlığı, mahiyetin varlığından sonra gelir. Oysa illetlerin varlığı, mahiyetin varlığını önceler. Dolayısıyla çoğu şey, zatı bakmamdan değil, ilişenlerden bir ilişen, eklenenlerden bir eklenti ve nispetlerden bir nispet bakımından tanımlanır. Bazen bu eklenti ve nispet, gayeyi içerir ve ancak gaye zikredilebilir. Bunun örneği, yüzük ve elbisenin tanımında takmanın ve giymenin zikredilmesidir. Bazen söz konusu eklenti ve nispet, faili içerir. Bunun örneği, yanmadır. Çünkü yanma, her nasıl olursa olsun şeyin parçalamam dağılması ve kararması değil sıcaklık nedeniyle böyle olmasıdır.

Sonra bir kimse şöyle diyebilir: Pekâlâ yalnızca etkileriyle (fiilleriyle) tanımlanan kuvvelere (güçlere) ne demeli? Bu etkiler, kuvvelerin dışında olup onların sebebi değildirler, aksine onlar, kuvvelerin eklentilerindendir. Acaba bunlar tanım veya resim midir? Bunun cevabı şudur: Bunlar, kuvvelerin isminin açıklamasında resim (betim) şeklinde alınabileceği gibi tanım şeklinde de alınabilir. Çünkü tarif edici sözde yalnızca kuvvelerin her hangi bir şekilde kendilerini izleyen şeylere nispetine delalet edilmesi durumunda bu söz resim olur; o kuvvenin cevherine ve zatına, ondan ilk önce şu fiilin çıkar şeklinde, delalet edilmesi durumunda tanım olur. Çünkü tanım, şeyin cevheri ve zatının tarifini gerektirir. Kuvvenin ise kendisinden fiilinın çıkması bakımından fiilinın çıkması özelliğine sahip olmaktan başka zatı yoktur. Yine makullerde, sanatlarda ve ahlakta düşünce gücüne ait ayırıştırma gibi, kuvveden birincil ve bizzat bir fiil çıktığında ve ona zatı gereği olmaksızın bitişen şeyler nedeniyle onu izleyen fiiller ve haller çıktığında -çünkü bir kuvveden zatı gereği ancak gülmeye, utanmaya, ağlamaya, sevinmeye vb. istidadı olma gibi tek bir fiil çıkar- o kuvvenin belirtilen şekilde olan birinci fiile nispeti, onun tanımına giren şeylerdendir; kuvvenin söylenilen şekilde olmayan birinci fiil benzerine nispeti veya ikinci fiil benzerine nispeti, onun tanımına değil resmine giren şeylerdendir. Kuvvenin sanatların tikellerine nispeti -ki kuvvenin bunlarla ilişkisi birincil değildir, aksine mutlak sanatla ilişkisi birincildir- resme (betime) girmektedir. "Şeyin cevheri, o şeylerin bu cevherin gereği olacak durumda olmasıdır" denemez, çünkü birden bizzat ancak bir tek şey gerekli olur. Bundan dolayı bir kimse bize şöyle diyemez: "Niçin gülme gücünü, insanın cevheri bakımından onun tanımına giren bir fasıl olarak insanın gereği yapmıyorsunuz?" Biz deriz ki: Çünkü bu yanlıştır. İnsanın cevheri ve onun düşünen sureti, bilaraz değil de bizatihi ve birincil olarak düşünme gücünü gerektirmez, bilakis ona bir mizaç bitişir ve o mizacı düşünme gücü ve yine ağlama gücü, utanma gücü ve diğerleri izler. Bunlardan herhangi birine istidatlı olma veya onu yapması ise düşünme gücünün zatı için birincil değildir.

Bil ki: illetler, tanımın parçalarıdır ve tanımlanana yüklenmezler -dairedeki nokta gibi-. Bunlardan suret (biçimsel neden), bir durumda yüklenir: Suret, maddeyle birlikte alındığında da yüklenir, ama tek başına alındığında yüklenmez -düşünen gibi değil düşünme gibi-.

Bil ki: Failin, konunun veya suretin ilkesi, doğal şeylerde, yapay şeylerde ve zihinsel şeylerde olduğunda orada fiilin kendisi için olduğu bir gaye bulunur. Sûrî illet olduğunda ise hareketin kendisinde son bulduğu tarzda gaye ilke de olmak zorunda değildir. Nitekim bu, geometrik anlamlarda zorunlu değildir; dolayısıyla onların bu sıfatta bir gaye için olmadığı aksine orada bir gaye varsa bile başka şekilde olduğunu kabul etmek gerekir. Fakat fail sebep ve maddi sebep rastlantısal olduğunda, bunun bizzat değil bilaraz bir şey için olması zorunludur. Çünkü o, her ne kadar bir gayeye götürse de, o gayenin ilkeleri bizzat değil bilarazdır. Öyleyse onun bizzat değil bilaraz gayeleri vardır. İşte bu, talih ve rastlantıdır. Mesela bir insan, borcunu istemek için yürür ve yolda bir hazine bulur. Burada yürüme, bir yönden hâzinenin varlığının sebebidir, ama bizzat değil bilarazdır. Hâzineyi bulmak, bir yönden yürümenin sebebidir, ama bizzat değil bilarazdır. Zatilik ise sürekli veya çoğunlukla olandır. Bilaraz sebeplerden, rastlantıdan kaynaklanan gayelerden sakınılması ve bunların resimde (betim), tanımda ve burhânda alınmaması gerekir.

Malul gerçekleşmişse onun illeti de gerçekleşmiştir. Bu nedenle şunun gerçekleşmiş olduğunu kanıtlayan burhânda daha önceden gerçekleşmiş olan illetler alınmalı; şimdide şöyle olan şey için şimdideki illetler alınmalı; gerçekleşecek şey için gerçekleşecek illetler alınmalıdır. Bunlar, illetleri bilfiil illetler olan şeylerde böyledir. Ama illetlerin bir kısmı, zat olarak var ve henüz bilfiil illet değilse onunla kanıtlama yapılması mümkün değildir aksine o, delillendirilir. Böylesi illetler, orta terim olarak değil büyük terim olarak vazedilir. Gerçekleşmiş olanlarda da durum böyledir. Mesela babanın zatı mevcut olduğunda oğulun zatının da mevcut olması gerekmez. Sperm mevcut olduğunda ceninin de mevcut olması gerekmez. Duvar mevcut olduğunda tavanın da mevcut olması gerekmez. Aksine bunlarda tersi durumlar doğrudur. Bu durumlarda illetler malullerini kanıtlamak için alınmaz, bilakis o illetlerin malulleri, istidlal yoluyla illetleri kanıtlamak üzere alınır ve şöyle denir: 'Tavan vardır, o halde duvar vardır'; 'tavan vardı, o halde duvar da vardı'; 'Tavan olacak, o halde duvar da olacak'. Baba ve oğulda da durum böyledir. Özetle bu, fail ve maddede olur. Çünkü fail ve madde, çoğunlukla zaman bakımından malulden bizzat önce gelir; zira bu ikisi bazen bilfiil illet olurlar, bazen de bilkuvve illet olurlar. Bilkuvve illet olduklarında ve orta terimlere konulduklarında malulün büyük terim olması gerekmez.

Burada şaşıracağın bir yer vardır. Bu yer şudur: İlkler mevcut olduğu ve İkinciler onlara bitişmediğinde oluş nasıl bitişir (yani illet olduğu halde malul yoksa ve bu ikisi arasında varlıkta sürekliliği sağlayan bir bitişme yoksa oluş nasıl süreklilik kazanmaktadır) ? Sonra illetin oluşunun ilkesi bir anda ve malulün oluşunun ilkesi başka bir anda olduğunda, onların bileşiminden de bir zaman oluşmadığında ve yine birliğin biri izlediği gibi bir anın diğer anı izlemesinin mümkün olmadığı aksine her iki an arasında bilkuvve sonsuz anların bulunduğu bir zaman olduğunda oluş nasıl bitişebilir (yani oluşun sürekliliğinden nasıl bahsedebiliriz) i Zaman oluşla birleştirilmek istendiğinde

her malul ile illet arasında sonsuz aracılar olması gerekir ve illet ve maluller ardı ardına gelmez. Burada kabul ettiğimiz ve Doğa ilminde kanıtlayacağımız şeylerden oluşun malullerinin, oluşun oluşa bitiştiği şekilde, illetlerine bitişmemesi zorunlu olur. Belki şöyle denebilir: Oluşun bitişmesi (sürekliliği), başka bir yöndendir. Bu yön şudur: Zamanı yapan döngüsel hareket ve doğal ilkeleri, doğal İkincilere bunlar arasındaki hareket aracılığıyla ulaştırır. Bir oluş bir anda olduğunda hareket sayesinde diğer bir anda diğer oluşa itilmekte ve zaman bu iki oluş arasını birleştirmektedir. Bu, gerçekte Mantıkta değil, ilimlerde öğrenilecektir.

İncelenmesi gereken şeylerden biri de şudur: Türün, cins için aracılık yapması ve burhânın da illet burhânî olması durumunda o burhân hangi illetle olur? Bu bağlamda deriz ki: Bu burhânın bazen maddi illetten olduğu, çünkü maddi illetin büyük terimin konusu olduğu zannedilir. Bu, doğru değildir. Çünkü malul sonuçtur. Sonra sonuç, maddi illette mevcut değildir. Oysa maddi illet sahibi, maddede mevcuttur. Bu hata, konu adının ortaklığından kaynaklanmaktadır. Fakat o, ya gaye illet olur, çünkü türler, cinslerin yetkinlikleridir. Cinsin doğası, tür nedeniyle doğalarda artar ve türde varlık yetkinleşir. Bu, büyük terime kıyasladır. Ya da o, fail illettir, çünkü o bir şeyde eser oluşturur ve bir konuda bir şeyi zorunlu kılar. Zorunlu kıldığı şeyden ise zat bakımından farklıdır. Böylesi ise fail illete daha benzerdir. Bu da sonuca kıyasladır.

Doğal şeylerden çoğunun illetlerinin ve malullerinin tertibi, doğrusal değil döngüseldir. Bunun maddi illetlerdeki örneği şudur: Yer, yağmurla ıslanır ve buharlaşır, bulut meydana gelir, tekrar yağmur yağar ve yer, bu yağmur nedeniyle ıslanır. Öyleyse yerin yağmurla ıslanmasının ilk illeti, yine yağmurla ıslanmasıdır. Eğer "yer, yağmurla ıslanan topraktır ve yağmurla ıslanan her toprak, yağmurla ıslanır" denirse döngüsel bir burhân olur ve döngüsel olmakla birlikte doğrudur ve böyle olması gerekir. Fakat onun orta terimi ile büyük terimi arasında aracılar ve niçin soruları vardır. Çünkü "yağmurla ıslanan yer, niçin yağmurla ıslanır" denir ve "çünkü buharlaşır" cevabı verilir. Sonra bir kez daha "niçin buharlaştığında yağmurla ıslanır" sorusu sorulur ve "çünkü buharlaşmadan bulut oluşmaktadır" denir. Sonra "niçin bulut oluşunca yer yağmurla ıslanmaktadır" diye sorulur ve "çünkü bulut, soğumakta, yoğunlaşmakta ve yağmur olarak düşmektedir" cevabı verilir. Bu şeylerden her biri, illet ve maluldür ve onun orta terim olarak alınması, hem burhân hem de delildir. Fakat onlardaki illet ve malul, zat bakımından değil tür bakımından birdir. Yağmurun kendisinden oluştuğu ıslanma, yağmurdan kaynaklanan ıslanma değildir. Ama ıslanmanın türü birdir. Aynı şekilde buluttan olan buhar ile bulutun kendisinden oluştuğu buhar aynı değildir. Bu kıyasa göre anlamın türünü itibara aldığında burhân döngüsel olur; ferdi dikkate aldığında ise burhân döngüsel olmaz ve burhân burada tür hakkında değil türün belirli bir ferdi hakkındadır. Öyleyse açıklanan şey ile açıklayan şey aynı değildir ve her ne kadar bir döngü olduğu vehmedilse de gerçekte orada bir döngü yoktur.

Daha önce demiştik ki burhân (kesin kanıt), ya zorunlu şeyler içindir ya da çoğunlukla gerçekleşen şeyler içindir. Zorunlu şeylerin burhânlarında zorunlu illetin aracılık yapmasının (orta terim olmasının) gerekliliğinde kuşku yoktur. Ama çoğunlukla gerçekleşen şeyin burhanında orta terim, çoğunlukla gerçekleşen illet olur. Bunun örneği şudur: İnsan türüne mensup her erkekte çoğunlukla ondan kopan şey sertleşir ve çene derisini yoğunlaştırır; böyle olan herkesin ise çoğunlukla sakalı çıkar". Bu burhân, şeyin varlığının illetini vermiştir, fakat bu illet, çoğunlukla gerçekleşen illettir. Çünkü şeyin varlığı, çoğunlukla gerçekleşmektedir.

ALTINCI FASIL

TANIMIN SENTEZ YOLUYLA ELDE EDİLECEĞİNE İŞARET

Deriz ki: İletlerin zikredilmesinin sebebini böylesine uzun uzadıya anlatmamızın nedeni, tanım ve burhânın ortaklığını açıklayarak burhândan nasıl tanım çıkarılacağına işaret etmektir. Tanım üzerine hiçbir şekilde burhân olmadığım ve bölmenin/taksimnin tanım vermeyeceğini gerekçeleriyle birlikte ortaya koyduk. Bu bakımdan şimdi tanımın nasıl elde edildiğini açıklamamız gerekir.

Deriz ki: Tanımlanan ister cins ister tür olsun biz tanımlananlar arasında bölünmeyen zatlara ve şeylere yönelir ve bunlar üzerine yüklenen zâtî şeyleri alırız. Söz konusu zâtî şeyler ise o zatlardan daha geneldirler ve onların ilk cinslerinin -sözgelimi cevher, nicelik veya nitelik vb- yahut yakın cinsinin -sözgelimi tek için sayı gibi - dışına çıkmazlar. Biz bütün bu yüklemeler arasında o şeylerin mahiyetine dâhil olanları alıp onları bir araya toplarız. Böylece her ne kadar toplamı oluşturanların her biri, genellik bakımından tanımlanandan daha büyükse de onlardan hem döndürme (inikas) bakımından hem de anlam bakımından tanımlanana eşit bir şey meydana gelir. Öyle ki tanımlanalım mahiyetine dâhil olanların tamamı, bu şeyde içerilmiş olur.

Türü tanımlamak ve ondan cinsi tanımlamaya geçmemek istediğimizde türün mahiyetini kurup (kâim kılıp) türün bütün fertlerine ilksel olarak söylenen bütün zorunlu yüklemeleri alırız. Şayet türün tanımından cinsi tanımlamaya geçmek istersek ilksel tümel yüklemelerle yetinmeyiz, aksine tümel yüklemelerin tamamım hem ilksel olanları hem de ilksel olmayanları alırız. Bunları bulduğumuzda cinsin tanımım elde etmişiz demektir. Çünkü türün tanımından türe özgü yüklemeleri düşürdüğümüzde cinsin tanımı kalır. Bunun örneği şudur: Üçü tanımlamak istediğimizde mevcudu almayız, çünkü mevcut, üçün cinsinin -ki o, sayıdır- dışındadır; aksine üçün cinsine uyumlu şeyi alırız. Yalnızca onu tanımlamak istiyorsak tanımda bütün ilksel zâtileri alırız. İlkselliğin, özgülüğü (ilksel olduğu şeye özgü oluşu) zorunlu kılmadığım öğrenmiştin. Cins ve fasıl ise tür için ilkseldir. Dolayısıyla üçün tanımında sayıyı alırız -zira üç sayıdır-, tck'i alırız -zira üç tektir- ve ilk'i alırız. İlk'in iki anlamı vardır ve biz onu her iki anlamıyla da alırız. Bu anlamlardan birincisi, sayının kesinlikle iki sayıdan bileşik olmamasıdır. İkinci anlam ise sayının başka bir sayı tarafından sayılmamasıdır (yani bölünmemesidir). Buna göre beş, başka bir sayı tarafından sayılmaması bakımından ilktir, ama iki sayıdan bileşmemesi bakımdan ilk değildir. Çünkü o, üç ve ikiden bileşiktir. Üç ise her iki bakımdan da ilktir. O halde sayı, üçün ve başkasının ilk yüklemidir ve tek, üç, beş ve yedinin ilk yüklemidir. İlk ise üçe ve başkasına yani ikiye yüklenmektedir. Üçün mahiyetim kuran (kâim kılan) ve ona ilk olarak yüklenen bütün yüklemeler bunlardan (yani, sayı, tek ve ilkken) ibarettir. O halde bunların (sayı, tek ve ilkin) toplamı, her iki bakımdan yani hem inikas hem mahiyet bakımından üçe eşittir. Örneklerde tartışmamak ve bize "tek, sayının türü değildir, bilakis sayının türlerinin zorunlu ve zâtî Eşenlerindendir" dememek gerekir. Örneklerde tartışmanın faydası yoktur.

Başa dönüyor ve diyoruz ki: Bu sözün (yani üç, "ilk tek sayıdır" tarifinin) üçe eşit olduğu açıktır. Çünkü üçün cinsine söylenmez ve üçten başka üçün cinsi altına giren ve üçün cinsine özgü bir şeye de söylenmez. O, üçe yüklenen tarifi bölündüğü şeylerin sonuncusudur ve üçün cevherine götürür. Sonra burada cinsten iki şeyi anlamak gerekir. Bu iki şey, şeyin mahiyetinde alman genel yüklem ile şeyin mahiyetinde alman konudur. Yüklem olan cins tanımlanmak istendiğinde türsel tikellerin sıfatlarından cins için ilksel olmayanların toplanması gerekir. Çünkü ilksel olan sıfatlar, cins ve fasıl olurlar ve cinsin tanımına dâhil olmazlar. Çünkü fasıl, cinsten daha özeldir ve cinsin kendisi de kendi tanımına girmez. Aksine fasıl ve cins, cins ve fasıl olmayan şeyin tanımına girerler. Bu, inşam tanımlayıp onun tanımında düşünen canlıyı almamız gibidir. Kuşkusuz bu yolla cinsin tanımına varılmaz. Çünkü sen, türün türüne ait hâssaları gizlersen geriye cinsin adı kalır. Sözelimi bu tanımdan "düşüneni" çıkardığımızda ve insan olmayan canlının tanımından "düşünen olmayanı" çıkardığımızda geriye canlı kalır. Bu takdirde geriye kalan cins ismidir ve cinsin ismi de onun tanımı değildir. Şu halde ister onun için ilksel olsun isterse ilksel olmasın onun mahiyetine dâhil olup ona yüklenen bütün yüklemeleri talep etmen gerekmektedir. Bu sayede hem türün tanımını hem de cinsin tanımını kolayca çıkarırsın. Fakat bunun nasıl çıktığına gelince İlk Talim'de buna şu örnek verilmiştir: Doğrusal çizgi, dairenin çizgisi (döngüsel çizgi), eğri parçanın çizgisi (eğri) ve açının, mesela dik açının, çizgisi alınır. Her çizginin diğeriyle bitişmesi ya doğrusaldır ya eğridir ya döngüseldir veya açı şeklindedir. Dolayısıyla doğrusal çizgi için genişliği olmayan bir uzunluk vardır; o çizgide farz edilen noktalar, çizginin iki ucundaki iki nokta arasında bulunur ve (bunlar arasındaki) noktaların tamamı bu iki noktaya paraleldir. Daire, genişliği olmayan bir uzunluktur ve onda bir nokta bulunabilir ki bu noktadan ayrılıp daireye uzanan bütün doğrusal çizgiler, eşittir. Açı şeklindeki eğik ise genişliği olmayan bir uzunluk olup bir yüzeyi kuşatır; onda bilfiil bir nokta bulunur ve bu nokta sayesinde onun iki parçası birleşir. Bunlardan her birinin özelliği gizlendiğinde (kaldırıldığında), aralarındaki ortak şey kalır. İşte bu kalan şey, cinsin tanımı olur: O, genişliği olmayan bir uzunluktur. Sonra şöyle denilmiştir: "Ona söylenen kategoriye dön ve ilk önce onun o kategoriye özgü gereklerine bak. Çünkü bileşiklerin gerekleri, basitlerin gereklerinden çıkardır." Şarihlerden biri ise şöyle demektedir: "Onun anlamı şudur: Şayet şey, çizgi gibi bir nicelikse 'genişliği bulunmayan bir uzunluktur' dersin; şayet renk gibi nitelikse 'bilfiil şeffaf olması bakımından şeffaftan geçer' dersin." Bu böyledir. Sonra mütercim şöyle demektedir: "Bunun anlamı şudur: Sen Arap dilinde 'genişliği olmayan bir uzunluk dersin' ama Yunanlar kendi dillerinde belirlisizliğe (intişara) delalet eden 'mâ' lafzını ("her hangi bir"" anlamı veren 'mâ' lafzım) yalnızca cevherler söz konusu olduğunda kullanmaktadır. Ama diğer şeyler söz konusu olduğunda 'mâ' lafzı yerine yüksek kategorinin adım kullanmaktadırlar. Bu nedenle onlar 'herhangi bir yüzey' (sathım mâ) demek istediklerinde 'yüzey olan nicelik' derler ve 'herhangi bir renk' demek istediklerinde 'renk olan nitelik' derler. Bu konuda onlarla tartışmanın anlamı yoktur, çünkü onlar, o dilin erbabıdır."

Fakat bir kimse şöyle diyebilir: Çizginin tanımı hakkında "genişliği olmayan uzunluk"" olduğu açıklık kazandıktan sonra "genişliği bulunmayan uzunluğun anlamı nedir"" demeye ne gerek var ki cinse başvurma ihtiyacı duyulsun. Bunun yanı sıra eğer amaç, o sözü söyleyenin dediği şey ise gerekleri zikretmeye ve bunları bileşiğin basitlerinden çıkarmaya ne gerek vardır?! Aksine belki ilk Muallimin (Aristoteles'in) sözünün anlamı şudur: Tanımlanana ulaşınca kadar en üstteki cinse giren bütün fasılların alınması ve tertip edilmesi gerekir; böylece onda cinsin bölündüğü türlerin

hâssaları (özellikleri) düşülebilir ve geri ye cinsin tanımı kalır. Sonra o cins, bir cinsle bileşime girer ve bileşime girdiği bu cins, her ikisinin de üstündeki bir cinsin altında olup bu cinsle birlikte üstteki cinsi bölen bir cinstir (mukâsim). Yine bu iki cinsin ortak oldukları şeylerin dışında kalanlar da düşülür ve geriye kalan, üsttekinin tanımı olarak alınır. Gerçek anlamda tanımı bulunmayan en yüce cinse ulaşınca kadar böyle devam eder. Bu durumda söz konusu "gerekenlerin" anlamı, onları gerektiren üsttekini tekabülle bölen veya yüce cinslerin yüce fasıllarıyla bölen fasıllar olmalarıdır. Çünkü o (Aristoteles) daha sonra bu anlama işaret edecek ve bölmenin bu konuda yardımcı olduğunu söyleyecektir. Onun (Aristoteles'in) "gerekenlerle", zatî arazları kastetmiş olması ve bununla da tanımla burhâna nasıl ulaşılacağına ve bu ulaşmalım, yüce cinslere varıncaya kadar tanımın parçalarının gereklerini talep etmek suretiyle olacağına işaret etmiş olması da mümkündür. Tanımlar, türlerden cinslere doğru oluşturulmak istendiğinde, şeyi kuran (kâim kılan) yüklemeler arasından, her ne kadar bir kısmı diğerinin gereği olsa da, bir kısmı diğerinde içerilmeyen ve onu kâim kılmayan yüklemeler alınır. Şayet kâim kılan yüklemelerden biri diğer yüklemelerin bir kısmını içeriyorsa o, düşülür ve ihtiyaç duyuluncaya kadar bir kenara bırakılır. Bunun örneği şudur: İnsan veya at, ilk tür olarak alınıp tanım oluşturmaya ondan başladığında ve onun için düşünen veya kişneyen, duyumsayan, iradeyle hareket eden, canlı, beslenen, büyüyen, doğuran, nefis sahibi, uzun, geniş, derin, cisim ve cevher alındığında bunlardan ilk olarak canlı düşülür. Çünkü duyumsayan ve iradeyle hareket eden, canlıda içerilmektedir. Aynı şekilde o yüce cinslerin tamamı, canlıda içerilmektedir. Yine cisim düşülür. Çünkü uzun, geniş ve derin, cisimde içerilmektedir. Sonra (geriye kalanlar) bir tertipte toplanır ve şöyle dersin: İnsan, uzunluk, genişlik, derinlik sahibi ve doğuran, beslenen, duyumsayan, iradeyle hareket eden ve düşünen nefis sahibi bir cevherdir. Atın tanımında düşünen yerine kişneyeni alırsın. Böylece düşünen ve kişneyenin iki türe özgü olduğunu ve bunların dışındakilerin ortak olduğunu görürsün ve bu ortak bütünlük için tekil bir isim ararsın. Eğer -tıpkı burada canlı (isminin) bulunması gibi- tekil bir isim varsa fasılla birlikte o ismin türün isminin tanımında zikredilmesiyle yetinilerek "insan, düşünen canlıdır" ve "at, kişneyen canlıdır" denir. Eğer ortak bütünlük için bir isim yoksa o bütünlükten daha üstte ve daha genel olan için bir isim aranır. Böylece mesela uzun, geniş ve derin cevher için bir isim alınır ki bu isim, cisimdir. Bu isim alınır ve "düşünen nefis sahibi cisim" denir ve insanın tanımı tamamlanır. Atm durumu da buna kıyasladır. Cinsin tanımına geçilmek istenirse özel fasılların terk edilmesi ve türlerin ortak olduğu şeylerin tamamının ayrıntılı olarak alınması gerekir. Elde edilen şey, cinsin tanımıdır. Bu şekilde tanımlanan cinsin (üst cinsi bölmede) dengi olan diğer cinslerin tanımlarım talep etmek gerekir. Böylece o cinslerin ortak paydası ve her bir cinse özgü olana bakılır; ortak payda talep edilerek o isim, özel fasılın ismine eklenir ve (ekleme sonucunda elde edilen isim) o cinsin tanımı olur. En yukarıdaki cinse varıncaya dek bu, böyle devam eder.

Başkalarını içerenlerin düşürülmesini ve başka bir vakte kadar saklanmasını gerektiren bu kuralı talep ettik. Çünkü biz, sözelimi canlıyı alarak ona insanın faslını ve atm faslını ekleysek ve "düşünen canlı ve kişneyen canlı" desek, sonra iki faslı da gizleysek, geriye kalanla canlıyı tanımlamamız mümkün olmaz. Çünkü geriye yalnızca canlı ismi kalmaktadır. Yine canlı ve duyumsayanı beraberce alsak duyumsayana tanımda biri açık diğeri örtük olarak iki kez almış oluruz. Bundan dolayı yüklemeler içinde canlıyı gizledik. Yine mesela canlı lafzım veya cisim lafzım gizledikten sonra bir kez daha talep etmesek ve ona dönmek, aksine bütün yüklemeleri serdetsek tanımı uzatmış oluruz. Oysa tanımda kısalık aranır. Şu halde bu anlamların tamamını alma, bunlar içinde başkalarını içerenleri gizleme ve onları bir kenara bırakarak (yeri gelince) bir kez daha zikretme ihtiyacındaki amaç açıklık kazanmıştır. Eğer bunu yaparsan tanımı oluşturursun.

İlk Muallimin (Aristoteles'in) tanımın elde edilmesinde aşağıdakini alma yoluyla yetindiğini ve her nasıl olursa olsun ortak nitelikleri topladığı ve sanki onun yalnızca sentez yolunu kabul ettiği zannedilmemelidir. Aksine o, bu yola cinsin gözetilmesini ve ilksel yüklemeler ile ilkseller için ilksel olan yüklemelerin gözetilmesini eklemektedir. Bunda da sentezin gözetilmesine ve bazen bölmeye/taksime gerek duyulmaktadır. Onun (Aristoteles'in) yaptığından başkasını, onun yaptığı şekilde yapmanın yolu da yoktur.

BÖLME YOLU DA TANIMLAMADA YARARLIDIR; BÖLME YOLUNUN TANIMLAMADA YARAR SAĞLAMA NİTELİĞİ; SENTEZ YOLUNUN AYRINTISI VE SENTEZ YOLUNDA NADİREN ORTAK İSMİN YANILTMASINA DÜŞÜLMESİ

Deriz ki: Bölme/taksim, her ne kadar tanıımı vermese de tanımda yarar sağlar. Çünkü her ne kadar tanımın parçaları bölmeden bir gereklilik olarak değil de özet olarak alınsa da bölme, üç bakımdan tanımlamada yarar sağlar. Birincisi: Bölme, daha genel ve daha özele delalet eder. Bundan, tanımın parçalarının nasıl tertip edildiği çıkarılır ve daha genel olan, birinci yapılırken daha özel olan, ikinci yapılır. Sözelimi insanın tanımında "canlı, iki ayaldı ve evcildir" denir ama "iki ayaklı, evcil bir canlıdır" denmez. Kuşkusuz bu iki durum arasında fark vardır. Çünkü "iki ayaklı evcil bir canlıdır" sözünde "iki ayaklı" denildiğinde "canlı" da denilmiş olmaktadır. Bu nedenle "iyi ayaklı"dan soma "canlı" denildiğinde bu, tekrardır ve sözün tertibini kötüleştirir. Ama ilkin canlı denilip de henüz bilfiil ve bilkuvve olarak "iki ayaklı" denilmezse -ki (canlıda) içerilenler, bilkuvve söylenmiş olur- bu durumda "canlıdan" sonra "iki ayaklı" denmesi herhangi bir zarar vermez. İkincisi: Bölme sana şunu gösterir: Her bir faslı (ayrımı) onun üstündeki cinse bitiştireceksin ve onu, altındakinin cinsi yapacaksın; böylece fasılların sıralanması, peş peşe olacak ve bir araya gelen fasıllar, ancak peş peşe bir araya gelecekler; dolayısıyla aradaki fasıllardan hiçbir kaçırılmayacaktır. Tanım, türlerden cinslere doğru oluşturulmak istendiğinde bir türden uzak cinse atlanmaz, aksine hemen o türün üstündeki cinse geçilir. Üçüncüsü: Bölme, gereği gibi yapılırsa zâti fasılların tamamını içerir ve şeyin mahiyetine dâhil olanların tamamı bölmede içerilmiş olur. Bu durumda fasılları boylamasına peş peşe vermiş ve enlemesine olsa bile onların tamamını vermiş oluruz. Çünkü cinsin, her biri diğerinin altında bulunmayan iki kısma ayrılması mümkündür. Mesela nefis sahibi cisim, bir keresinde "iradeyle hareket eden" ve "iradeyle hareket etmeyen" kısımlarına ayrılırken bir başka kere "duyumsayan" ve "duyumsamayan" kısımlarına ayrılır. Dolayısıyla bunun bölmede/taksimde boylamasına gözetildiği gibi enlemesine de gözetilmesi gerekir ki içiçe geçmiş/girişimli (mütedahile) veya tam olarak ayrılmış (mütevâfiye) zâti fasıllara bölünen şeyin hiçbir faslı dışarıda kalmasın. İçiçe geçmiş fasıllar, ölümlü ve ölümsüz, düşünen ve düşünmeyen gibiyken tam olarak ayrılmış fasıllar, duyumsayan ve duyumsamayan ve iradeyle hareket eden ve iradeyle hareket etmeyen gibidir.

Bölmede fayda sağlanması için ikinci ve üçüncü yönün gözetilmesindeki kural, bölmenin türleri kuran (kâim kılan) zâtîlerle yapılması ve cins için ilksel bir bölme olmasıdır. Cins için ilksel olan bölme ise cins nedir yoluyla cinse ait olan bölmedir. Mesela canlının ilksel olarak uçan, yüzen, sürünen ve yürüyene bölünmesi, sonra yürüyenin, iki ayaldı ve çok ayaklıya, uçanın da bitişik kanadı ve ayrı kanatlıya bölünmesi gerekir. Eğer bu sıralama ihlal edilir ve canlı ilk olarak bitişik kanadı ve ayrı kanatlıya bölünürse canlı, canlı olması bakımından değil uçan olması bakımından bölünmüş olur. Aynı şekilde canlı, çok ayaklı ve iki ayaklıya bölünmesi durumunda canlı, canlı olması bakımından değil yürüyene bölünmesi bakımından bölünmüş olur. Şu halde ilkin şuna bakmak gerekir: Cinsin bu bölmeyi kabul etmesi için cinslik doğasına zait bir doğasının bulunmasına muhtaç mıdır yoksa böyle bir şeye muhtaç değil de bu bölme cins için ilk midir! Böylece ilk olan bölme öne alınmalı ve ilk olmayan bölme ertelenmelidir. İlksel bölmeyi yaptığında bölünen ile faslı birleştirirsin, sonra diğer bir ilksel bölme yaparsın ve bu süreç, yalnızca sayı bakımından bölünene varana kadar böyle devam eder. Sonra bölmenin taraflarını, türün yüklemeleri olarak özetlersin ve bileşim için vazedersin. Şayet bir şeyi bir kez ilksel olarak bölersen onun bu bölümlenmeden başka ilksel bir bölümlenmesi olup olmadığına bakman ve bunun için çabalaman gerekir. Eğer bulursan bölümlenmenin boylamasına ve enlemesine tam olarak yapılması ve bütün yüklemeleri içermesi için yine bölersin. Bölen fasılların zâtı olması gerekir. Birinci sanatta (yani Medhal'de) bunun nasıl olduğunu açıklamıştık.

Sonra İlk Talim'de şöyle denilmiştir: Ne bölme yapan kimse bölmesinde ne de tanım yapan kişi tanımında birinin zannettiği gibi her şeyi bilmek zorundadır. Çünkü o kimse şöyle demiştir: Bölme yapan tam bir bölümlenme yaptığında son türlerin tamamını bilfiil koymak zorundadır; tanımlama yapan kişi tam bir tanım yaptığında tanımlananın bütün fasıllarını her bir şeyle birlikte bilfiil zikretmek zorundadır. Her faslı bilmediğinde ise tanım yapamaz. Şeyden farklı olmayan şey, onun ta kendisidir ve onun ta kendisi olmayan şey ise türde uyuşsa bile ondan farklıdır. Mesela Sokrates, Platonla türce uyuşsa bile ondan farklıdır, hatta Sokrates, insan türünde olsa bile insandan farklıdır. Bireysel farklılıklar sonsuzdur ve her biri diğerinden ayrılmaya muhtaçtır. Yine öyle görünüyor ki bu

kimseye göre türce farklı olanlar da sınıfça farklı olanlar da böyledir; dolayısıyla şeyin, bütün türlerden ve türün altındaki bütün sınıflardan farkım bilmek gerekir; o farklar da sonsuzdur ve hepsi de gereklidir.

Buna şöyle yanıt verilir: Bu, yanlıştır, ilkin her ayrılık, şeyin bir diğerinden zat ve tanım bakımından farklı olmasını gerektirmez. Çünkü arazî fasıllar, cevher ve tanım bakmamdan farklılığı gerektirmez; tanımı bulunan türde ortak şeyler, arazî özelliklerle farklılaşırlar. Tür tanımlandığında ise arazdaki o farklılığa önem verilmez ve tanımlanan türün altına giren sınıflara ve fertlere bakılmaz. İkincileyin düşünen ve düşünmeyen gibi müteakıl (karşılıklı) fasılları alarak tanımlananın iki taraftan hangisinde bulunduğu baktığımızda ve tanımlanan sözelimi düşünen tarafına düştüğünde bu durumda tanımlananı, düşünmeyen altına giren bütün türlerden ayırtmış oluruz. Çünkü düşünmeyen altına giren türler, düşünmeyen olmakta ortaklırlar. Artık tanımlananı, sadece öküzden, sadece attan ve sadece köpekten ayırmamız gerekmez. Tanımlananı, düşünen altına koyuşumuz da müsadere değildir. Çünkü o ikisi (düşünen ve düşünmeyen) arasında aracı bulunması mümkün değildir, zira canlı cinsinde o ikisi arasında bir vasıta yoktur, insanın ve düşünenin düşünmeyen altına girmesi mümkün değildir. Dolayısıyla insanın düşünen altına girmesi müsadere değil zorunluluktur. Bunlar gibi ona eşit fasılları talep ettiğimizde onun türlerin her birinden ayrılığı talep etmemiz gerekmez.

Tanımlamada fayda veren bölmenin tercihinde üç amacın gözetilmesi gerekir: Birincisi: Bölmenin mahiyete dahil olması yani türlerin zâtî fasıllarıyla olması gerekir. Bu hususta cedelî deliller kitabında zikredilen yerlerden yardım alınabilir. Çünkü orada şeyin cins veya fasıl olup olmadığı yerleri zikrettik. Bunlardan salt meşhur öncüllere dayalı olarak açıklanmamış olanlar alınabilir. Yine bir şeyin, şeyin mahiyetini kurmayan (kâim kılmayan) araz olduğunu açıklayan yerlerden de yardım alınarak bölmenin arazî fasıllarla olmasından kaçınılabilir. İkinci amaç, bölmeden tertibin alınmasıdır. Bölümlemenin tertibinde ilk olan, tanım tertibinde de ilk yapılıdır. Buna göre daha genel olan ilk sıraya daha özel olan ikinci sıraya konulur. Şayet iki fasıl, genellik ve özellikte eşit olursa maddeye benzer olan öne alınırken gayeye benzer olan sonraya alınır. Şayet bunda da farklılaşmazlarsa o ikisinden dilediğini öner alır, dilediğini de sonraya alırsın. Üçüncüsü: Şayet (bölmesine konu olan) orta tür ise tanımlanan şeye ulaşıncaya kadar veya bölmenin sonuna varıncaya kadar, bölümlemeye devam etmelidir. Bu bölme, zâtîlerle yapılır ve bu bölmeden sonra eğer son türleri tanımlamayı istiyorsan arazîlerle bölmekten başka bir bölme olmaz.

Sonra (İlk Talim'de) şöyle denilmiştir: Sen, bölmeyle veya herhangi bir şekilde mahiyete dahil bütün yüklemeleri hazır ettiğinde, bu yüklemelerden ortak olup pek çok türde benzer olanları ayırıştır; cinsi tanımlamak için her bir türe özgü olanları ayırıştır; önce onları tertip et ve ardından fasılları getir. Eğer elinde çokluğa söylenen bir şey kalırsa ve o çokluktan her birine özgü yüklemeleri o şey bakımından talep edersen, tanımı terkip edersen sonra tek tek her birine özgü olanları kaldırırsın. Böylece hiçbir anlam, ortak kalmaz. Bu durumda bil ki, (çokluğa söylenen o) isim ortaklıdır ama (ismin söylendiği) o şeyler, cinsdeğ değildir. Bunun örneği şudur: Yüce gönüllülüğü tanımlamak istediğinde terkip bakımından yapman gerekeni yaparsın. Şöyle ki: Yüce gönüllülük ile nitelenen fertlere yönelirsin ve yüce gönüllülük bakımından onların yüklemelerini talep edersin. Kral Alkibiades, kahraman Akhilleus ve Aias'ın yüce gönüllülükle nitelendiğini görürsün. Yine zahit Lysandros ve filozof Sokrates'in yüce gönüllülükle nitelendiğini görürsün. Bunların her birinde var olan şeyi talep edersin. Birinci grupta birinin haksızlık ihtimaline tenezzül etmemek için intihar ettiğini, diğerinin kendisine yapılan haksızlığa karşı ömür boyu kin beslediğini ve ötekinin yapılan haksızlık nedeniyle intikam almak için çetin bir savaşa giriştiğini görürsün, ikinci gruptakilerden birinin büyük bir servetle karşılaştığını ve şans eseri olduğu gerekçesiyle önem vermediğini, diğerinin büyük bir belaya duçar olduğunu ama başına gelen bu belaya şans eseri olduğu gerekçesiyle önem vermediğini görürsün, ilk gruptaki her bir şahsın kendisine özgü özelliği gizlediğinde onlar için ortak bir şey kaldığını görürsün: Haksızlığa tahammülün azlığı ikinci gruptakilerin her birinin kendine özgü özelliğini gizlersen onlar için ortak bir şey kaldığını görürsün: Şansın getirisine az önem vermeleridir. Öyleyse yüce gönüllülük birinci gruptan her birine tek bir tanımla ve ikinci gruptan her birine de tek bir tanımla söylenmektedir. Bu tanım, yüce gönüllülüğe özgü zâtî olmayan ilişkinlerin düşülmesinden sonra her grupta geriye kalan şeydir. Birinci ve ikinci gruba yönelerek bu grubun kendine özgü özellikleriyle ve öteki grubun kendine özgü özellikleriyle düştüğünde ortak bir şey kalmamaktadır. Şu halde öğrendin ki yüce gönüllülük, her iki grubu da kuşatan bir cins ve tek bir anlam değildir, aksine yalnızca isimdir. Böyle durumlarda terkipte derinleşmen mümkün değildir; aksine yaptığın işlem kesilir ve şans hafife almam ile haksızlığa karşı öfkenin yüce gönüllülüğün türü olmadığı ve dolayısıyla yüce gönüllülüğün bu ikisi için tümel olmadığı görürsün. Hâlbuki tek bir tanım ve tek bir burhân, birbirinden ayrı tikeller için değil tek bir tümel için olur. Kuşkusuz tabip, sağlığı sağlık olması bakımından değil tümel bir sağlık olması bakımından tanımlar ve gözün tedavisi hakkında, bu gözün veya şu gözün tedavisi olması bakımından değil tek tek gözlere tek bir anlamda yüklenen tümel gözün tedavisi olması bakmamdan, burhân oluşturur.

Bil ki: Tanımlamaya tümellerden başladığımızda en zor şeye düşmekten ve onun bizi yanıltma sürüklemesinden emin olamayız. Bu şey, gizli isim ortaklığıdır. Fakat tekillerden ve tikellerden başlayarak,

büyükölükte örneklendirdiğimiz Őekilde, anlam yoluyla tümellere tırmandığımızda isim ortaklığına dűŐmekten emin oluruz. Çünkü isim ortaklığının tümellerde yanıtması daha çoktur. Nasıl ki kıyasta öncelikli amaç ve kıyas için müsadere edilen Őey, gizli tasdiğe konu olması ise aynı Őekilde tanımda öncelikli amaç ve tanım için müsadere edilen Őey de onun gizli tasavvura konu olmasıdır ve son derece açık olmasıdır. Ortak isim, bazen bu açıklığı örter. Tek tek tikellerden baŐlandıđında ise bu zarar az gerçekteŐir. Çünkü "renge benzer renk ve Őekle benzer Őekil" denildiğinde Őayet benzerlik yönünden yaklaŐılırsa, yanılmak ve onun tek bir anlam olduğunu zannetmek mümkündür. Özellikle o anlam nitelik grubuna giren zâti arazlardan olduğu ve o ikisi de nitelik kategorisine girdiği zaman böyledir. Fakat Őekil ve renk tarafından yaklaŐıldıđında hangi Őeklin (öteki) Őekle benzediğine bakılır. Bu durumda o, açıları diğer Őeklin açılarına eŐit bir Őekil olur ve bu iki Őeklin kenarları karŐılıklı uyumlu olur. Sonra hangi rengin (diğer) renge benzer olduğuna bakılır. Bu durumda o, duyuda diğer renge benzer bir renk olur ve duyunun bu iki renkten aldığı etki bir olur. İki benzerden iki özelliği dűŐürdüđümüzde ise geriye ortak bir Őey kalmaz. Böylece isim birliğinden kaynaklanan hataya dűŐmekten emin olur. Ses hakkında kullanılan tizlik (hâdd) ile Őekil hakkında kullanılan darlığın (hâdd) -mesela açının darlığı gibi- durumu da böyledir. O halde açıktır ki, tanımlamaya türlerden baŐlamak, sonra cinsin tanımının açıklığı nedeniyle türlerin bir kısmım diğerleriyle bileŐime sokmak daha üstün ve ihtiyata daha yakındır.

SEKİZİNCİ FASIL

BÜTÜNÜN PARÇALARA BÖLÜNMESİNDEN YARARLANMA; (BİRBİRİNE) DÖNÜŞMÜŞ OLAN VE OLMAYAN İLLETLERİN ORTA TERİM OLUŞU HAKKINDAKİ AÇIKLAMALARIN TAMAMLANMASI VE BUNLARDAKİ DURUMUN TAHKİKİ

Őöyle dedi: Tanımlarda ve kıyaslarda bulunan Őeylerin, tümelden tikele doğru ilerleyen bölmeden/taksimden hatta bütünden parçalara doğru giden parçalamadan (teŐrih) çıkarılmasıyla yetinmemek gerekir. Ayırma, sözelimi canlıyı ve bitkileri, alet iŐlevi gören organlar gibi birinci parçalara, sonra basit organlar gibi ikinci parçalara, sonra karıŐımlar gibi üçüncü parçalara ve böylece parçaların sonuna kadar ayırma gibidir. Sadece bununla da yetinmemeli, ayrıca parçalar ve tikeller çoğaldığında her birine veya her yüklem ve araza gerekenin ne olduğunu ve yine hangi parçaların hangi parçalan gerektirdiğini dűŐünmek gerekir.

Bil ki: Biz, bölmeden canlının cismin altına ve nefis sahibinin altına girdiğini çıkardığımız gibi parçalamadan (teŐrih/otopsi) da canlının yapıŐkan cevher ve akıŐkan cevherden bileŐtiđini çıkardık. Aynı Şekilde tikellerin gereklerini parçalardan çıkardık. Bunun örnekleri: "Kulaksız her canlı yumurtlar"; "ayrık kanatlı her uçan canlı, yumurtlar ve kanatları bitişik her uçan canlı, yumurtlamaz"; "boynuzlu her canlının üst çenesinde diŐleri olmaz ve bildik ki, bunun nedeni, maddenin canlının boynuzuna gitmesidir"; "boynuzu olan her canlının karnı bulunur, çünkü o, iyi çiğneyemez; dolayısıyla onun gıdasının iç boŐluđuna ulaŐmasından önce bir hazmı olmalıdır"; "hiçbir balığın ciğeri yoktur".

Böylesi çıkarımlar ve illetleri, illeti vermede yararlıdır. Bununla birlikte zikrettiklerimizin tamamı, illet vermek değildir. Çünkü hem parçalama (teŐrih) hem de tecrübeyle "iki boynuzlu ve ayaklı Őeyin karnı vardır; fakat o Őeyin karnı bulunmasının sebebi, onun ayaklı oluŐu değildir; çünkü baŐka bir ayağı olan Őeyin de karnı olabilir; fakat bunun sebebi, o Őeyin boynuzu bulunmasıdır; çünkü öküz ve keçi gibi boynuzlu her hayvanın karnı vardır" bilgisini elde ettiğimizde bize "niçin bu hayvanın karnı vardır" denildiğinde "çünkü onun boynuzu vardır" dediğimizde veya "niçin onun karnı yoktur" denildiğinde "çünkü onun boynuzu yoktur" dediğimizde bu cevap, her ne kadar yalan illeti vermese de, illet cevabında bir yönden yararlıdır. Fakat hangi atılanım hangi anlamı bizzat gerektirdiğini ve böylece kendisinden daha genel veya daha özel Őeyin gereği yapmadığını dűŐünmek gerekir. Bazen ortak anlam, uyumluluk (benzerlik) yolundan alınır. Örneđin kaplumbağa için kabuk, balık için kılçık ve insan için kemik gibidir.

Bazen birçok mesele, birliği hak ediŐleri farklı olmakla birlikte tek bir mesele olarak birleşir. Bunun nedeni, (ya) orta terimin tür balonundan tek bir Şey olmasıdır. Mesela suyun su dolabında (Klepsidra) tutulması ve enjektöre girmesi ve derinin hacamat ŐiŐesine çekilmesi gibi ki bütün bunların birleŐmesinin nedeni, hepsinde zorunlu olarak boşluk bulunmasıdır. Platon'a göre mıknaısın, kehribarın ve hacamat ŐiŐesinin çekmesinin sebebi, havanın intikalidir ve onu havadaki

şeyin intikali izler. Ya da (bir çok meselenin, tek bir mesele olarak birleşmelerinin nedeni,) aracının (orta terimin) cins bakmamdan bir oluşudur. Bunun örneği, yankı ve gök kuşağıdır. Çünkü yankı ve gök kuşağında orta terim, cins bakmamdan birdir: Duyulurun yansıması. Fakat bu, yankıda sesin yansıması iken gök kuşağında rengin yansımasıdır.

Bazen de tek sebepte ortak olan meseleler farklılaşır ve gerçekte tek mesele olmazlar. Çünkü o meselelerin, aracıya (orta terime) nispetleri aynı değildir, aksine o aracı, buna daha yakın ve ötekine daha uzaktır. Fakat genellikle orta terimlerin bir kısmının mertebesi diğerinin altındadır. Örneğin "niçin Nil, ay sonunda daha gür akar" diye sorulduğunda "çünkü ay sonunda ay, kışın durumuna daha çok benzer" denir ve soru tamamlanır. Sonra başka bir soru sorulur: "Niçin ay sonunda ay, kışın durumuna daha benzerdir". Buna şöyle cevap verilir: "Çünkü Ay'ın bize gelen ışığı azalmakta ve ondan meydana gelen ısınma yok olmaktadır". Şayet "niçin bu oluyor" diye de sorulsa cevap şöyle olur: "Çünkü Ay'a ışığı veren Güneş Ay'ın bize bakmayan en üst yönüne paralel olmuştur". Bu sorunların tamamı, tek bir sebebin altına girer ki bu sebep birleşmedir. Fakat onlar, sebebe uzaklık yakınlık bakmamdan farklılaşırlar ve tek bir soru olmazlar.

Denilmiştir ki bir kimse şöyle sorabilir: Şayet büyük terimlerin illetleri olarak vazedilen orta terimler arasında büyük terime eşit bir illet bulunursa bu durumda malulün illetle açıklanması mümkün olduğu gibi illetin malulle açıklanması da mümkündür ve açıklama döngüsel olur. Buna Yerin Ay tutulması için Ay ile Güneş arasında aracılık etmesini ve ağaç yaprağının dökülmesi için geniş olmasını örnek verebiliriz. Yaprığın genişliği, her ne kadar dökülmenin uzak sebebiyse de, dökülmeye eşit bir sebeptir. Dökülmenin yakın sebebi ise tutunmayı sağlayan yaşlığın kurumasıdır ve bu da dökülmeye eşit bir sebeptir. Biz istersek "Ay tutuldu ve dolayısıyla Yer, Ay ile Güneş arasında girdi" deriz ve istersek de "Ay, Yer ile Güneş arasında girdi ve dolayısıyla tutuldu" deriz. Yine hem "bu ağacın yaprakları geniştir ve dolayısıyla onun yaprakları dökülür" hem de "bu ağacın yaprakları döküldü ve dolayısıyla onun yaprakları geniştir" denilebilir. Bu ise açık bir kısırdöngüdür.

Bu kimseye şöyle cevap veririz: Bu iki sözdeki açıklama, ne kısırdöngüdür ne de ikisindeki açıklama yönü aynıdır. Bunlardaki açıklamanın döngüsel olmaması: Söz konusu iki durum ya meçhuldür ve bu takdirde açıklama, kısırdöngünün ta kendisi olur. Oysa biz, böylesi hakkında konuşmuyoruz. Eğer aracılık (orta terim) zihne önceden gelir de zihin onu bir hesapla bilir ve sonra onun aracılığıyla Ay tutulmasını olumlarsa kısırdöngü olmaz. Kısırdöngü olması için aracılığı (orta terimi), aracı (orta terim) tarafından olumlanan Ay tutulmasıyla olumlamaya çalışması gerekir. Çünkü Ay tutulması meçhuldür. Eğer Ay tutulması önce duyuya gelir, sonra duyu onun aracılığıyla orta terimi olumlarsa bu durumda kısırdöngü olmaz. Kısırdöngü olması için söylediğimize benzer bir açıklama çabasına girilmelidir. Ama bir Ay tutulması, bir aracılığa (orta terime) delalet ederse ve bu aracının aynısı olmayan bir başka aracı da (orta terim de) birincinin aynı olmayan başka bir Ay tutulmasına delalet ederse, bu durumda öğrendiğin gibi kısırdöngü olmaz. Bu şeyler hakkındaki açıklama, ancak sözgelimi Ay tutulması bilinmez ve aracıyla olumlanırsa, aracı da bilinmez ve Ay tutulmasıyla olumlanırsa kısırdöngü olur. Ayrıca aracılık, Ay tutulmasının illet (nedensellik) burhanım verir, Ay tutulması ise aracılığın varlık kıyasım verir. Baksanıza! Aracılık, Ay tutulmasının illetidir ve onun tanımında alınır, ama Ay tutulması aracılığın illeti değildir ve onun tanımında alınmaz.

Deriz ki: Biz bazen tek bir sonucu farklı sebeplerden alınan araçlarla (orta terimlerle) kanıtlarız. Bu bağlamda araçlar, bazen failden bazen suretten bazen gayeden bazen unsurdan alınır. Bunun örneği şudur: Biz, insanın ölmesi gerektiğini, bazen ölümün fail illetini açıklayarak kanıtlarız. Ölümün fail illeti, hayatın ilgili olduğu ıslaklığı yok eden sıcaklıktır. Bazen de ölümün maddi illeti yönünden açıklarız. Çünkü madde, oluş için konulmuştur ve dolayısıyla bozuluşun konusudur. Çünkü şeyin maddesi bulunduğu o maddeye zorunlu olarak bir heyet gerekli olur. Yine orada o heyeti zorunlu olarak gerektiren fail bir illet vardır. Bu durumda maddenin aracılığı, heyetin varlığını sonuç vermeye elverişlidir ve failin aracılığı da böyledir. Aynı şekilde bunların beraberce aracılığı da böyledir. Fakat madde ve failden herhangi biri aracılık ettiğinde tek başına o, diğerinin aracılığı da bilkuvve içerir. Çünkü madde ancak fail aracılığıyla fiile çıkar. Maddenin zatlarındaki fail de ancak maddeye etki eder (maddede fiil yapar). Şu halde tam aracılık, madde ve failin her ikisinin ya bilkuvve ya da bilfiil toplamıdır. Böylece adeta onların toplamı, sonucu zorunlu kılan illet olur; ama gerçekte sonuçta bir araya gelmiş illetler vardır. Örneğin sen "Ay, Yerin aracılığıyla tutulur" dediğinde Ay tutulmasının fail illetini vermiş ve bu illeti Ay tutulmasının kabul edici (kabil) sebebine bilkuvve koymuşsundur. Çünkü aracı, ışığı kabul edeni örtmektedir. Bu durumda tam aracılık, iki şeyin bir araya gelmesidir: Örtme -bu, failin fiilidir- ve onun kabulü -bu, kabul edenin halidir-. Ayın ışığı kabul etme durumunun illetini verir de Ayın küreselliğini kabul eden sebep yaparsan bu, ancak Ay'ı bir konumda Güneş'e izafe etmenle tamamlanır. Bu durumda Ay tutulmasının fail ve de kabul edici sebebini vermiş olursun. Aynı şekilde bir şeyde gayeyi (gaye sebebi) verirsen ondaki fail ve kabul ediciyi de temin edersin. Aksi halde malul zorunlu olmaz. Eğer örtmeyi kabul olmasaydı, aracılık (yani Yerin Ay ile Güneş arasında girmesi) Ay tutulmasının illeti olmazdı. Işık verenden ışığı kabul eden ve etkilenen olmasaydı küresellik, o tarzdaki bir kabulün illeti olmazdı. Bu yönden sonucu zorunlu kılan illet, tek bir şeydir ve bu şey, hepsinin toplamıdır. Ama kabil olmaksızın veya gaye olmaksızın failin verilmesi gerektiği

ya da yalnızca bilfiil failin ve bilkuvve kabul edenin veya yalnızca kabul edenin ve bilkuvve failin verilmesi gerektiği ve diğer kısımlar yanlıştır. Aksine birden fazla sebebin orta terimler olarak verilmesi hakkında bilinmesi gereken şudur: Söz konusu sebepler, güç bakımından gerçekte tek bir illettirler, çünkü (illetleri) verme, iki illetin toplamına işaret etmedikçe tam zorunlu kılan olmaz. (Aritoteles'in İkinci Analitikler'indeki) bu fasıl nedeniyle tek bir matlupta yalnızca tek bir sebebin olacağı zannedilir. Oysa bu, mutlak olarak böyle değildir, aksine açıkladığımız şekildedir. Yine illetin mutlaka malule eşit ve ona münakis olması gerektiği zannedilir. Bu da bir durum hariç zorunlu değildir ve İlk Talim'de (İkinci Analitikler'de) de bu durum kastedilmiştir. Söz konusu durum ise orta terimin, büyük terimin mutlak olarak illeti olması ve büyük terimin doğasının mahiyeti bakımından belirli bir doğanın malulü (nedenlisi) olması ve var olduğu her zaman o doğanın malulü olmasıdır. Yani malulün illeti tek olduğu zaman böyledir. Ama diğer durumlarda bu zorunlu değildir. Çünkü sözgelimi şimşek gibi tek bir doğa, buluttaki rüzgar veya buluttaki ateş sönmesi gibi kendisinden daha özel çok sebepten olur. Bulutun kendisi tek bir doğadır ve onun buharın yükselmesi ve havanın soğuması gibi çok sebebi olabilir. Aynı şekilde kalpten organlara yayılan sıcaklığın -ki bu, hummadır- da sebepleri olabilir: Ruhun alevlenmesi, karışımın kokuşması veya organın alevlenmesi. Bu sebeplerden hangisi orta terim yapılsa malulü sonuç verir. Hâlbuki o, hummadan daha özeldir. Bir kimse "ruhun ısınması, bütün hummaların sebebi değildir, aksine bir hummanın sebebidir ve dolayısıyla hummayı sonuç veren kıyasın illeti olarak vazedilmeye elverişli değildir" diyemez. Çünkü büyük öncüldeki yüklem de hummaların hepsi değil bir hummadır. Biz "insan canlıdır" dediğimizde bunun insanın, canlının tamamı olduğunu kastetmeyiz aksine bir canlı demek isteriz. Canlılığın insana olumlanması için herhangi bir canlılığın insana olumlanması yeterlidir. Ama canlılığın olumsuzlanması için herhangi bir canlılığın olumsuzlanması yeterli değildir, aksine mutlak olarak canlılık olumsuzlanmalıdır. Aynı şekilde orta türlerden her biri, kendi altındaki türde ve onun alımdaki fertlerdeki cinsinin varlığının sebebidir. Şu halde "illetin burhanlarda daima (malullere) eşit olması zorunludur, öyle ki orta terim, büyük terimden daha özel olduğunda burhân olmaz" diye bir şart koşulması gerekmez. Aksine bilinmelidir ki, sebeplerin bir kısmı tanıma girer ve bunlar -ister madde ister fail olsunlar- hiç kuşkusuz (malullere) eşittir; bir kısım illetler şeyin doğasından daha özel ve bir kısım da daha geneldir. Daha özel olanlar, tanıma girmez, çünkü şeyin doğası, kendi olması bakımından onu içermez ve dolayısıyla n doğarım varlığı, o sebebin varlığına dayanmaz. Sözgelimi bulutluk varlıkta özel sebeplerden belirli bir sebebin varlığına dayalı değildir.

Yine humma doğası bakımından varlıkta yalnızca ruhun ısısının varolmasına dayanmaz, bilakis varsa eğer başka bir sebebe de dayanır. Daha özel olan sebepler -sebeplere olmalarına ve sonucun illetini vermelerine rağmen- büyük terimin doğasının mutlak sebepleri olmadığından tanıma girmezler. Bu sebepler, sonucun bizzat illetleri olurken büyük terim mutlak olduğu ve küçük terime görelî (muzâf) olmadığı zaman onun bîlâraz illetleri olurlar. Daha önce açıklamıştık ki, illet olan orta terimlerin bir kısmı, büyük terimin değil yalnızca sonucun illeti olurlar. Sözgelimi ruhtaki sıcaklık, bu bedendeki hummanın varlığının sebebidir, yoksa mutlak olarak hummanın varlığını sebebi değildir. Eğer daha özel olan bu illetler için genel bir şey bulunur da o genel şey, malul olan şeye örtüşen ve ona münakis olan illet olursa söz konusu özeller, o genel illetleri olurlar. O özeller ile genel arasında başka bir genelin varolmaya devam etmesi gerekmez, çünkü bu, imkânsızdır. Aksine özeller için aracı ilksel olan bir genelde dururuz. Böylece illetler özel, malul genel olur ve aralarında kesinlikle bir illet aracı olmaz. Bunun örneği şudur: Her ne kadar bulutun bütün illetleri yukarıdaki havanın yoğunlaştırılmasının şiddetinde birleşseler de, mesela buluta örtüşen illet, yukarıdaki havanın yoğunlaştırılmasının şiddetidir. Çünkü yukarıdaki havanın yoğunlaştırılmasının şiddetinin iki illeti vardır: Yükselen buhar ve soğuk. Her ne kadar işin sonunda dursa da bu iki illet ile yoğunlaştırmanın şiddeti arasında başka bir genel sebep olamaz. Bu nedenle soğuk ve buhar, bulutun tanımında alınmaz. Yoğunlaşmış illet, yukarıdaki havanın tanımı olup bulutun tanımında alınır. Bu durumdaki illetler yani tanıma giren illetler, münakistir (döndürülmüş/döndürülebilirdir).

İLK MUALLİMİN (ARİSTOTELES'İN) İLLETLERİN ARACILIĞI (ORTA TERİM OLUŞU) HAKKINDA SÖYLEYİMLERİNİN TAHKİKİ VE ONUN BU MESELEDEKİ GÖRÜŞÜNÜN (BURADA YAPILAN) AÇIKLAMAYLA PARALELLİĞİ

Şimdi kuşkular oluşmaması için İlk Muallimdin sözünün nasıl anlaşılması gerektiğine dönelim. Bu amaçla şöyle deriz ki, onun sanki şöyle dediği anlaşılmalıdır: Her ne kadar biri B ve diğeri D olan iki aracı sayesinde büyük terimle C ve H hakkında hükmedilmesi gibi iki sebebin aracılığıyla tek bir büyük terimin iki şeye ait olduğuna hükmedilebilse bile böylesi durumda daha genel olan malulün varolduğu vazedildiğinde onun daha özel olan illetlerinden denk gelen herhangi birinin ve belirli birinin vazedilmesi gerekmez. Herhangi bir illetin varlık kazanmış olması gerekiyorsa da bu, hangisi olursa olsun her illet değildir, bilakis belirginleşen illet, bir sebeple belirginleşir. Bazen buna aykırı olan da varolabilir ve ondaki illetin birden fazla şeyler için varolması, ancak tek bir malul aracılığıyla olur. Sorudaki matlup ve onun illeti tümel olsun ve o, her ne kadar altındaki için illet ikincil olsa da kendisi için illetin ilksel olduğu tümel bir şey için talep edilsin. Örneğin rutubetin donması, incir, keneotu ve asma gibi çeşitli ağaçlarda varolan bir durumdur, fakat ilk olarak onların hepsini kuşatan genel bir şey için varolur. Bu şey, yaprakların genişliğidir. Bu takdirde her geniş yapraklı ağacın veya yaprağı dökülen her ağacın rutubeti donar. Rutubet donduğu zaman da onun tutunmayı sağlayan doğal yapışkanlığı yok olur ve böylece yapraklar dökülür. O halde dökülme, malul olan büyük terimdir; rutubetin donması, sebep ve illettir; yaprağın genişliği ise illetin ilk olarak ait olduğu şeydir. Dökülme zatı bakımından rutubetin donmasının malulü değildir, fakat bir kabul eden konudaki varlığı bakımından mutlak olarak rutubetin malulüdür. Böylesi olan ise pek çok şeyde bilinen bir hükmü zorunlu kılar ama o şeyler için (illet olması) ilk değildir, aksine onların hepsini birleştiren bir anlam nedeniyle onların illeti olur; o anlamın da yalnızca tek tek konulardaki varlığının değil mutlak olarak varlığının illetidir. Böylesinde ise illet kendisine eşit olan hükmün tanımına dahil olmak zorundadır. Çünkü illetlerin burada malullerden daha özel olmaması gerekir. Zira malulden daha özel olan illet, malul olan büyük terimin doğasının mutlak olarak illeti değildir, aksine daha önce açıkladığımız gibi onun tek tek konulardaki illetidir. O konuların ise hiç kuşkusuz türleri farklıdır. Oysa biz burada illetin tek tek konular için değil (o konuları kuşatan) genel bir şey için olduğunu varsaydık. Öyleyse böyle bir illet, tanıma dâhildir ve dolayısıyla o, burhânın ilkesinin tanımıdır. Orta terim de her yerde değil bu gibi yerde münakistir (döndürülüdür), İşte İlk Muallimdin sözünü bu şekilde anlamak gerekir. Şimdi bu örnekte şu bakımdan zorluk çıkarmak gerekmez: Rutubetin kuruması, yaprağın dökülmesinin bizzat illeti değil, bilaraz illetidir; bizzat illet, doğal ağırlıktır; rutubetin kuruması ve donmasından herhangi biri, ulaşan (doğrudan tesir eden) illetin yokluğunun illetidir. İşte bu, ayrılmanın bizzat sebebi iken dökülmenin -engeli giderme anlamında- bilaraz sebebidir.

Sonra (İlk Talim'de) şöyle denilmiştir: Acaba burhânla talep edilen arazlardan belirli birisinin, hepsinde -yani tek tek konularda değil de farklı konuları kuşatan anlam gibisinde- tek bir illeti olmayabilir mi? Sonra şöyle denilmiştir: Şeyin hakiki zâtı illetinin bir tek olmaması mümkün değildir, çünkü hakiki zâtı illet, daha önce açıkladığımız gibi, burhânın ilkesinin (orta) terimi olur. Alamet ve uzak (garîb) arazlar gibi kıyasın illetine gelince bunun bir tane olmaması mümkündür. Şu halde onun (Aristoteles'in) tek tek konulara özgü illeti değil de konuların hepsinde illet olan illeti kastettiğini anlamak mümkündür. O, sanki şöyle demiştir: Böyle bir illet, malule eşit olur, hatta malul (nedenli) ortak isim olsa ve tek bir şey olarak alınsa onun illeti yapılan şey ancak isim ortaklığıyla tek bir şey olarak alınabilir ve bu sayede ona eşit olur. Eğer malul, türsel malullerin cinsi ise illetler de türsel illetlerin cinsi olur. Eğer malul, çok şeye nispetle bir ise illet de böyle olur ve bu nedenle ondaki orta terimin büyük terimin doğasında olduğunu görürsün. Çünkü büyük terim (fertlerde) eşit derecede gerçekleşmiş (mütevâtî) ise onu gerektiren şeyin de -ki bu onun bizzat illetidir- belirli ve eşit derece gerçekleşmiş bir anlam olması gerekir. Eğer illet, illet olması bakımından, belirsiz olmayıp belirli (meydana gelmiş) ve gerçekleşmiş bir anlam ise ondan zorunlu olarak meydana gelen şey de onun karşılığında gerçekleşmiş ve belirli bir anlam olmalı, tek bir isimle delalet edilen bir anlam olmamalıdır. Bu böyle olunca şayet büyük terim belirli (meydana gelmiş) değilse orta terim de belirli değildir. Meseleler tek bir matlupta buluşan farklı konulara özgü olursa ve matlup da ilk olarak onları kuşatan bir anlama aitse bu durumda meseleler, çok değil tektir. O meseleler için özel orta terimler alınsa orta terimler gerçekte çok değildir, aksine matlubun birliği nedeniyle birdir. Çünkü söz konusu matluba eklenen özelleştirmeler, ortadan kalkabilir ve illet, bizzat o hükümdeki genel anlamın illeti olmaya devam edebilir. Sözgelimi nispetin değiştirilmesi, sayıya özgü kılınır ve orada bir orta terim vardır; ölçüye özgü kılınır ve orada başka bir orta terim vardır. Ama nispetin değiştirilmesi, yalnızca nicelik olması bakımından nicelik için ilktir ve orta terim, iki farklı ilimde alman iki orta terim arasında ortak şeydir. Bu

orta terim ise illet yapılan söz konusu artma tarzıdır. O da nicelik için ilktir. Fakat nasıl ki iki büyük ve iki küçük terime bir cinse özgü kılınmaları iliştiyse aynı şekilde iki orta terime de özgü kılınmak ilişmiştir. Açıklama, Geometride bir tarzda ve Aritmetikte bir tarzda alman nispet değiştirilmesinin açıklaması gibi değil de renkte bir tarzda ve şekilde bir tarzda alman benzerliğin açıklaması gibi olduğunda her iki meselede de talep edilen benzerlikteki orta terim, ancak isim bakmamdan bir olabilir. Çünkü iki meseledeki benzerlik, isim bakmamdan bir ve tanım bakmamdan farklıdır. Zira renkteki benzerliğin tanımı, duyuda ortaklık iken şekildeki benzerliğin tanımı, açıların eşit olması ve kenarların uyumudur. Benzerlik, isim ortaklığıyla değil de dereceli eşitlikle (teşkilde) ve nispet birliğiyle olursa orta terim de böyle olur. Nitekim sıhî, tıbbî, güç vb. matlupları dereceli olarak eşit ve görelî (müşekkek nisbî) şeyler olan meselelerde orta terim böyledir.

Şu halde bu açıklama sayesinde orta terimin, bu gibi bölümde büyük terime nispetinin durumu aydınlandı. Orta terimin küçük terime nispetine gelince: Orta terimin, küçük terime münakis (döndürülmüş) olması ancak orta terimin ve illetin kendisi için ilk olduğu şey -sözgelimi yaprağın genişliği- alındığı ve küçük terim yapılarak "geniş yapraklı her ağaç" denildiği zaman olur. Fakat orta terimin ikincil olduğu şey alınarak bu şey küçük terim yapılırsa -mesela birinci küçük terimin altındaki türlerden biri küçük terim yapılırsa- bu durumda orta terimin küçük terime münakis olması kesinlikle zorunlu değildir. Buna incir ve asmayı örnek verebiliriz. Çünkü yaprağın dağılmasının bunlara yüklenmesi tûmeldir.

Sonra (İlk Talim'de) şöyle denildi: "Tûmel ile ondan fâzla ve artık olanı kastediyorum." Daha önce ise başka bir anlamda tûmel demişti ki orada bu anlama işaret etmiştir. Sonra ilk Muallim döndü ve kendi görüşünü açıklayarak şöyle dedi:

Bazen (bir şeyin) çok illeti olabilir ve bunlar, çok olmalarına rağmen malulden daha özel olurlar; tek bir şeyin illeti olurlar, ama farklı konularda o şeyin illeti olurlar. Sözgelimi uzun ömürlülüğün illeti, insanlarda ve dört ayaklılarda safranın yokluğu iken kuşlarda mizacın kuruluşu veya başka bir şeydir. Fakat tek bir şeyin tek bir şeyde farklı illetleri olamaz yani başlangıçta söylediğimiz tarzda malulü tam olarak veren illetleri olamaz.

Bir kimse şöyle sorabilir: "Yüklemin illetinin konuya münakis olduğunu, sonra yüklem o illettten daha genel olan ve konuya münakis olmayan bir illeti bulunduğunu düşünelim. Mesela bu bulut, soğuktan ve hava yoğunlaşmasından oluşur; başka bir bulut ise buhardan ve hava yoğunlaşmasından oluşur, iki durumdan birinde hava yoğunlaşmasının illeti soğuma iken diğerinde buharın yoğunlaşmasıdır. Şimdi bu iki illettten hangisi birinci buluta ve hangisi ikinci buluta özgüdür." Bu sorunun cevabı şudur: Birinciye özgü olan, ona daha yakın olandır yani soğuktur. İkinciye özgü olan ise ona daha yakın olandır yani buhardır. Mutlak buluta özgü olan ise ona daha yakın olandır yani hava yoğunlaşmasıdır. Özetle özel konulara ait illetler, özel illetlerdir. Genel konuya ait illet ise genel illettir. Bu özel ve genelin illetlerdeki anlamım öğrenmiştin. Yine iki taraf arasında birbirine münakis ve birbirinin illeti olan araçlar bulunduğunda küçük terimin illeti, ona daha yakın olan araçtır. Çünkü küçük terime daha yakın olan araç, yükleme daha yakın olan ikinci illetin küçük terim için varlığının illetidir. Büyük terimin illeti ise büyük terime daha yakın olandır.

Sonucun illeti ile yalnızca büyük terimin illeti arasındaki farkı öğrenmiştin: Birincisi, sonucun illetidir ve küçük terime daha yakın olan, sonucun illeti olmaya daha layıktır; İkincisi ise yalnızca büyük terimin illetidir. Bu yerde sonucun illeti ile sonucu tasdik etmenin illetini kastediyorum aksine sonucun kendinde varlığının illetini kastediyorum.

ONUNCU FASIL

BURHÂN HAKKINDAKİ SÖZÜN SONUCU

Daha önce burhânın (kesin kanıt) ilkelerini bilmenin burhânın sonuçlarını bilmeden daha güçlü olması gerektiğini açıklamıştık. Bir kimse şöyle bir kuşkuyla düşebilir: Bunların her ikisi de bilgi olup tek bir kuvveye mi aittir yoksa birisi bilgi iken diğeri başka bir şey olup başka bir kuvveye mi aittir? Sonra bu bilgiler, ya bizde yarandığımızdan beri vardır ve biz onları o vakitten beri biliyoruzdur. Eğer böyleyse bizde yetkinleşinceye kadar farkına varmadığımız bir bilgi nasıl olabilir? Bizde bizim bilmediğimiz burhânî bir bilginin olması mümkün değildir. Nasıl olur da burhândan daha kesin bir bilgi olabilir?! Şayet biliyorduk da sonra unuttuysak ne zaman biliyorduk ve hangi vakitte unuttuk? Çocukken biliyor olmamız, yetkinleştikten sonra unutmamız ve sonra yetkinleşme esnasında bir kez daha hatırlamamız mümkün değildir. Öyleyse gerçek şu ki biz ilk başta burhânın ilkelerinden habersiz oluruz, sonra onları elde ederiz ve kazanırız. Bu durumda bilinmeyen bir şeyi herhangi bir burhân olmaksızın nasıl elde ederiz? Eğer bir burhânla elde etmişsek ilk ilkelerden önce ilkelere

ihtiyaç duymuşuzdur ki bu imkânsızdır. Bu açmazı çözmemizin şundan başka yolu yoktur: Bizde bir kuvve vardır ve bu kuvve, herhangi bir öğrenme olmaksızın yardımcıların -öğretimdeki yardım yönünden başka bir yönden yaptıkları- yardımıyla şeyleri öğrenme özelliğine sahiptir. O yardımcıları, canlıların hepsinde veya çoğunda bulunan dış ve iç duyunun kuvveleridir. Dış duyu, her ne kadar bütün canlılarda bulunsun da, (dış) duyunun nefse getirdiklerini koruyan iç duyu, her canlıda bulunmayabilir veya bütün canlılarda bulunsun bile bir kısmında etkisinin sürekliliği olmayabilir. Sözelimi tırtıl, sinek ve kelebek gibi ki bunlar, ateşten kaçarak, sonra da ateşin yaktığını unutup geri dönerler. Yetkin canlılarda ise duyudan alınanlar uzun süre kalırlar. Canlılar, idrak eden güçleriyle iki şeyi alırlar. Birincisi, duyulur şeyin sureti ve yaratılışıdır (hilkatidir) -mesela kurdun kendilerine zarar veren yaratılışı ve kendilerine iyi davranan insanların yaratılışı gibi-. Canlılar, duyuyu söz konusu sureti almakta ve onu beynin ön kısmında bulunan hayalde saklamaktadır. İkincisi ise kurdun uyuşmazlığı ve iyi davrananın uyuşması gibi duyulur şeyin anlamıdır. Canlı bu kısmı duyuyu idrak etmez, aksine bizim aklımız gibi onu ayrıştıran bir güçle idrak eder. Bu güç, vehim denir. Vehim o anlamı hatırlama (zikir) adı verilen başka bir güçle ulaştırır. Bu güç, beynin arka tarafındadır. İnsanın bu iç gücü, daha güçlüdür. Özellikle de hatırlama, hafıza ve vehim böyledir. Duyu ve vehim, musavvirede ve hafıza gücünde depolanırlar tekrar sayesinde güçlendirirler.

Sonra bizdeki ilk bilgileri elde eden güç, söz konusu iç vehimleri mütalaa ederek benzer ve farklı olanları birbirinden ayrıştırır, her suretten ona bîlâraz ait olanları çıkarır ve ona bizzat ait olanları soyutlar. Böylece o güçte ilk olarak basit şeylerin tasavvuru meydana gelir. Sonra müfekkire denilen gücün yardımıyla o basitlerin bir kısmını diğeriyle birleştirir ve bir kısmını diğereinden ayırır. Bu sayede o güçte o anlamlar hakkında bileşimler oluşur. Bu gücün söz konusu anlamlardan "bütün, parçadan büyüktür" gibi herhangi bir öğretim ve orta terim olmaksızın öğrenebileceklerini bilir ve tecrübe eder. Anlamların çoğunda birleştirme ve ayırmanın (terkip ve tafsilin) hükmünü tecrübe yoluyla duyudan alır. Tecrübenin ne anlama geldiğini daha önce belirtmiştik.

Öyleyse bizim bu ilkeleri bilmeyişimizin sebebi, yine onların ilkesinden yoksun olmamızdır. Bu ilke, tasavvurdur. Her ne kadar ilk ilkelerin tasdik bakımından ilkeleri yoksa da tasavvur bakımından ilkeleri vardır. Onların tasavvur bakımdan ilkeleri, duyu, tahayyül ve tevehhümle elde edilir. O ilkeleri elde ettiği zaman da tasdik oluşturmak için onlarda birleştirme ve ayırma yapabilir ve böylece bileşik (mürekkep) ve ayrıntılı (mufassal) olmaları bakımdan onları tasavvur eder. Bu tasavvurdan sonra onları bizzat aklederiz. Bu tasavvur onların ilkelerinden biridir.

Nasıl ki koruma (hıfz), birbirine benzeyen ve tekrarlanan duyulurlarla pekişirse aynı şekilde tecrübe de birbirine benzeyen ve tekrarlanan korunanlarla (muhafaza edilen tasavvurlarla) pekişir hatta oluşur. Dolayısıyla bu yönden biz, tasavvur edilen tümelleri ve tasdik edilen tümelleri herhangi bir burhân olmaksızın elde ederiz. Bu nedenle söz konusu tümellerin elde edilme yönü, öğrenme ve öğretme yönünden başkadır. Bizim daha önce bunları bilmeyişimizin nedeni, bunların basitlerinin bize görünmemesi ve aklımıza gelmemesidir. İçimizden biri duyu ve tahayyülden onların basitlerini yukarıda söylenen tarzda elde ettiğinde ve basitlerin telifi ona görüldüğünde bu, istidatlı insanın hiç ayrı kalmadığı ilahi feyizle ittisal halinde olduğunda, bizim onları zatı gereği tasdikimizin sebebi olur. Diğer bilgiler ise ya tecrübeden elde edilir ya da basitlerin telifinin kendisi tasdiki gerektirmiyorsa bir aracıyla elde edilir. Dolayısıyla kazanılmış bilgiler, cehaletin iki sebebi tarafından öncelenir. Birincisi, basitlerin zihne görünmemesi, İkincisi ise aracı ve tecrübenin olmamasıdır. Kendiliğinden açık olan ilk bilgiler ise söz konusu iki sebepten birincisi tarafından öncelenmiştir.

İlk Muallim (Aristoteles) tümelin suretinin nefiste toplanma durumunu, savaşta safin toplanma durumuna benzetmiştir. Buna göre yenilgi gerçekleştiğinde saftan biri yerinde durduğunda diğeri ona yönelir ve onunla birlikte durur. Sonra o ikisini üçüncü izler ve bir saf oluşur; böylece tek tek her biri dönmeye başlar ve ikinci bir saf oluşur. Saf yavaş yavaş düzene girer. İşte bilgi ve tümel-akli suret de aynı bunun gibi nefiste yavaş yavaş tek tek duyulurlardan oluşur. Duyulurlar nefiste bir araya geldiğinde nefis onlardan tümel suret elde eder ve duyulurları bir kenara bırakır. Bunun da sebebi, tikeli duyumsayanın bir yönden tümeli de duyumsamış olmasıdır. Çünkü Sokrates! duyumsayan kişi, bir inşam da duyumsamıştır. Duyunun nefse getirdiği şey de böyledir. Duyu nefse Sokrates! ve inşam getirir. Fakat duyunun getirdiği insan, arazlarla karışık ve belirsiz bir insandır, açık insan değildir. Sonra akıl onu soyar ve arazları ondan uzaklaştırır. Böylece akılda Sokrates'in Platon'dan ayrıldığı soyut insan kalır. Eğer duyu, herhangi bir şekilde inşam idrak etmemiş olsaydı bizdeki ve hayvandaki vehim, bir türün fertleri ile diğer türün fertlerini akıl olmadığı sürece ayrıştıramazdı. Duyu da bu ayrıştırmayı yapamazdı. Vehim bir ayrıştırma yapardı ama vehim bir şeyi ayrıştırır ve akıl da başka bir şeyi ayrıştırır.

Bu güç, tümel bir anlam elde ettiğinde onu bir başkasına ekler ve bu ikisiyle birlikte başka bir tümel anlam elde eder. Nefsin ilksel şeyleri idrakindeki bu doğal süreç, İlk Muallimdin tanımları elde etmede dile getirdiği yapay sürece -ki bu, sentezdir- benzemektedir. Bu, sentezin üstünlüklerinden biridir. Şöyle denilmiştir: Bu, nefsin hangi gücüdür! Biz bu soruyu şöyle cevaplıyoruz: Nefsin bir bilme gücü vardır ve bu güç sayesinde bilinmeyenleri nazarla (düşünmeyle) elde eder. Nefsin bir akleden gücü, bir zanneden gücü, bir düşünen (müfekkire) gücü ve bir vehmeden (mütevehhime) gücü vardır. İç güçlerimiz arasında

bunlardan başka idrak eden bir güç yoktur. Sonra zanneden, düşünen ve vehmeden güçler dikkate alınmaz ve bunların hükümleri her zaman doğru değildir ki bilme gücünün önüne geçsinler. Bilme buna elverişli değildir. Çünkü nasıl ki burhânın ilkesi burhânla elde edilmezse aynı şekilde bilginin de bilme gücüyle ulaşılmaz. Akıldan başka buna elverişli bir güç yoktur. Şu halde bu güç, bizde yaratılıştan varolan nazarî akıl gücüdür ve o, sağlıklı fitrî istidattır. Bilginin kabulünün ilkesine gelince bu, bilmeleke akıldır. Bu iki ilke, Nefs Kitabı'nda bilinecektir. Söz konusu akleden güç, ilk fiilini ancak beyin mizacı itidale ulaştığında ve yardımcı güçler yani hayal, hafıza (zikir), vehim ve düşünce (fikir) güçleri güçlenip akim aletleri tamamlandığında yapar.

Bil ki: Cedel (diyalektik) sanatında belli yerlerin incelenmesi, bunların ardından burhânî yerler (burhânla ilişkili bir yer) geldiğinde gerçekten burhâna yarar sağlar. Biz buradan oraya geçiyoruz. Burhânî bir yer geldiğinde de ona işaret edeceğiz. Şifa Kitabı'nın Burhân kısmı -ki beşinci sanattır- tamamlandı. Allah'a hamdolsun.

